

الدكتور / سعيد عبد الفتاح عاشور

بحوث في تاريخ الإسلام وحضارتها

- مراجعات لكتابات بعض المستشرقين المحدثين عن الإسلام وحضارته .
- أضواء جديدة على حركة الردة في صدر الإسلام .
- الإسلام والتعريب .
- البحر المتوسط شريان الثقافة الإسلامية في القرن الرابع الهجري .
- الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية .
- بعض أضواء جديدة على المؤرخ أحمد بن علي المقرئ وكتابه .
- ابن عساكر والمجتمع الدمشقي في عصره .
- المجتمع الإسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية .
- المجتمع الشامي في العصر العثماني بين العصور الوسطى والحديثة .
- ظل الخلافة العباسية في الحركة الصليبية .
- مدينة القدس في عصر سلاطين المماليك .
- مكانة الإسلام في برامج كليات الطب في جامعاتنا .
- الطب الإسلامي في الجامعات الأوروبية في صدر عصر النهضة .

الناشر
عالم الكتب

٣٨ عبد الحائق لوت - القاهرة



بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته

تأليف
دكتور سعيد عبد الفتاح حبيب
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الأولى

١٩٨٧

الناشر
عالم الكتب
٣٨ عبدالغفار مشرق - القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قديم

من بين حقب التاريخ الثلاث - القديمة والوسطى والحديثة - تحظى العصور الوسطى بأهمية خاصة بوصفها تمثل حلقة الوصل بين العصور القديمة والحديثة ، وذلك بحكم توسطها زمنيا بين الأولى والأخيرة •

فالتباعد الزمني والحضارى بين العصور القديمة والحديثة ، لا نظير له بين العصور الوسطى من ناحية وكل من العصور القديمة والحديثة من ناحية أخرى • وبعبارة أخرى ، فانه من الصعب على باحث أن يطل على العصور القديمة من واقع العصور الحديثة ، أو يطل على العصور الحديثة من واقع العصور القديمة ، فى حين يستطيع المشتغلون بتاريخ العصور الوسطى أن يجدوا بسهولة أكثر من نافذة تمكنهم من رؤية الكثير من أوضاع الحياة فى كل من العصور القديمة والحديثة •

وثمة أهمية أخرى تتفرد بها العصور الوسطى وتكسبها طابعا خاصا مميزا ، هى أنها تمثل عصور الايمان *Ages of Faith* • فالدين - وتراثه ومؤسساته ورجاله - كان فى تلك العصور يشكل القوة الكبرى التى هيمنت على حياة الأفراد والمجتمعات ، وكيفت أوضاعهم الفكرية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية ، وذلك فى المنطقة التى نعتبرها تاريخيا قلب العالم القديم ، ومركز النشاط الحضارى فيه •

لقد انبثقت نظرة الناس الى الحياة وآفاقها فى العصور الوسطى من منطلق دينى بحت ، سواء فى ظل المسيحية أو فى ظل الاسلام ، وهما الديانتان السماويتان الكبيرتان اللتان اقتسمتا ولاء الناس ، وبخاصة فى حوض البحر المتوسط . وحسب تلك العصور أنها شهدت فى فجرها انتشار المسيحية حتى صار لرجال الكنيسة الهيمنة على حياة الناس الفكرية والاجتماعية والاقتصادية . كذلك ، سب تلك العصور أنها شهدت مولد الاسلام وانتشاره انتشارا سريعا على حساب الوثنية والمسيحية جميعا ، حتى غدا القرية الكبرى الموجهة للمجتمع البشرى فى رقعة فسيحة اشتدت من سهول آسيا الى شمال افريقية وجنوب أوروبا . وفى عصور طفحت بمشاعر الدين والعقيدة ، كان لابد من صدام بين أتباع الاسلام وأتباع المسيحية بعد أن تعارضت المصالح بين الفريقين ، وتلامست الحدود ، وتباينت الأفكار ، فنشبت حروب طويلة استمرت بضعة قرون ، وعرفت فى التاريخ باسم الحروب الصليبية .

على أن هذا الصدام الحربى بين أتباع المسيحية وأتباع الاسلام فى العصور الوسطى ، لم يصحبه لحسن الحظ صدام حضارى واسع بين الطرفين ، بل على العكس صحبه لقاء وعناق وسط صليل السيوف وطعنات الدراب . ذلك أن العالم المسيحى الغربى دخل معركة الحروب الصليبية وهو يشكو مرض التخلف الحضارى ، فى الوقت الذى كان المسلمون قد أتموا دخلا بناء صرح أعظم حضارة عرفتھا العصور الوسطى قاطبة ، باعتراف الباحثين غير المسلمين .

ويرجع بعض السر فى ذلك الى أن انتشار المسيحية وظهور نفوذ الكنيسة فى الشطر الأول من العصور الوسطى جاء مصحوبا بموجة شديدة من التزمت والتعصب ضد الوثنية وحضارتها وتراثها . ولم تكتف الكنيسة عند خروجها ظافرة من معركتها ضد الوثنية بإعدام بعض أعلام الفكر الوثنى - مثل الفيلسوف هيباتيا التى مزق الرهبان جسدها أربا - ، بل لقد أصر رجال

الدين المسيحيون على احراق كل ماوصل الى ايديهم من كتب ومؤلفات الوثنيين ، فى شتى العلوم والآداب ، كما هدموا معابدهم ليقيموا من احجارها وفوق اطلالها كنائس وأديرة • وطوال الشطر الأول من العصور الوسطى - حتى القرن الحادى عشر للميلاد تقريبا - ظل التعاليم فى غرب أوربا مقصورة على المؤسسات الدينية - من كنائس وأديرة - وظلت دائرة التعليم - تحت اشراف رجال الدين - لا تتعدى الانجيل وأقوال القديسين وكتابات آباء الكنيسة ، دون أن يكون هناك أى مجال للعلوم العقلية أو الدراسات الإنسانية • وقد تساءل أحد كبار رجال الكنيسة عندئذ : « كيف يمكن تنقية الروح وتهذيب النفس عن طريق دراسة اشعار فرجيل وغيره من الوثنيين الذين يصلون الآن نار جهنم ؟؟ » •

وهكذا عاش الناس فى غرب أوربا عدة قرون تحت تأثير نوع من الارهاب الفكرى مارسه رجال الكنيسة ورجال الأديرة ، مما أدى الى وضع من التخلف الحضارى انعكست صورته على العصور الوسطى ذى العالم المسيحى الغربى ، وهذا ما جعل بعض المؤرخين يطلقون على تلك العصور اسم العصور المظلمة Dark Ages •

ولكن الوضع اختلف بالنسبة لعالم الاسلام • فالاسلام نفسه لاتزمت فيه ، ولا حدود لرحابة صدره • ولم ينظر المسلمون الى تراث الوثنية نظرة ضيقة منبثقة من أحاسيس دينية ، وانما نظروا الى ذلك التراث نظرة انسانية واسعة الأفق ، بعيدة الهدف • لقد تأملوا ذلك التراث ودرسوه ، وفحصوه فحصا دقيقا قبل أن يصدروا حكمهم عليه ، ثم تقبلوا منه كل ما لا يتعارض مع تعاليم الاسلام وروحه ومثله ، وعدلوا ما يتطلب التعديل ، ورفضوا ما يستوجب الرفض •

وكان أن اقبل علماء المسلمين على تفهم فلسفة أرسطو ، بل لقد شرحوها

وردوا على بعض ما جاء فيها ٠٠٠ وذلك فى نفس العصر الذى أصدرت البابوية عدة مراسيم شهيرة تحرم على المعلمين والمتعلمين فى غرب أوروبا دراسة فلسفة أرسطو أو الإشارة إليها من قريب أو بعيد ٠ وفى نفس الزمان الذى حرمت الكنيسة على رعاياها الرجوع الى علوم اليونانيين ، والاستفادة من حصيلتهم فى الطب ، بل رفضت مبدأ أن يتداوى المريض ، لأنها اعتبرت المرض نوعا من العقاب الإلهى الذى لا يجوز للمريض أن يحاول أن يبرأ منه ، والا كان ذلك تحديا لإرادة الله ٠٠٠٠ اذا بعلماء المسلمين يعكفون على دراسة ما وصل الى أيديهم مما كتبه فى الطب علماء اليونانيين - أمثال أبقراط وجالينوس - فيأخذون منها الكثير ، ويصححون فيها الكثير ، ويضيفون إليها الكثير ٠

وهكذا فشل العالم المسيحى الغربى فى أن يقيم صرح حضارة فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، الا بعد أن حطم الحصار الذى فرضته الكنيسة على عقول الناس ، وعندئذ أقبل الغربيون - فى أواخر العصور الوسطى - على حضارة المسلمين يرتشقون من معينها فى نهم ، ويستقون من مناهلها فى لهفة وشوق ٠

وشاءت الأقدار أن تتم عملية انتقال الحضارة الإسلامية الى غرب أوروبا فى نفس الزمان والمكان اللذين شهدا معارك الحروب الصليبية بين المسلمين والصليبيين الغربيين ٠ فعلى أرض الأندلس وصقلية والشام ومصر وأفريقية كان الصدام الحربى بين المسلمين والصليبيين فى عصر الحروب الصليبية ٠ وعلى أرض الأندلس وصقلية والشام ومصر وأفريقية ، كان اللقاء الحضارى بين المسلمين والصليبيين فى عصر الحروب الصليبية ٠٠٠

ومنذ ذلك العصر فصاعدا ، تستأثر حضارة الاسلام بانتباه الغرب الأوروبى وعنايته ، بوصفها المصدر الأساسى الذى استمد منه الغرب أقوى دعائم نهضته الحديثة ٠

والحق ان تاريخ الدولة الاسلامية وحضارتها فى العصور الوسطى ،
مازال - وسيظل - موضع اهتمام الباحثين المسلمين وغير المسلمين * ويبدو
هذا الاهتمام فى عديد الموسوعات والمؤلفات والبحوث التى تظهر بين يوم
واخر ، او فى الكثير من الندوات والمؤتمرات التى تعقد بين فينة واخرى ،
وكلها تستهدف القاء ضوء على جانب من جوانب تلك المسيرة التاريخية
والحضارية الضخمة *

وكان لنا شرف الاسهام فى تلك الجهود على مدى الأربعين سنة
الآخيرة ، فنشرنا عددا من البحوث حول تاريخ الاسلام وحضارته فى العصور
الوسطى ، كما شاركنا فى عدد من الندوات والمؤتمرات - العالمية والاقليمية
 والمحلية - التى استهدفت تفسير ما استغلقت من الظواهر المرتبطة بعالم الاسلام *
وظهرت هذه البحوث والدراسات متباعدة عن بعضها البعض فى الزمان
والمكان ، ولكن يربط بينها جميعا رباط قوى هو تاريخ الاسلام وحضارته *

غير ان هذا التباعد فى الزمان والمكان الذى اتصف به صدور هذه
الدراسات ، جعل من الصعب او المتعذر على كثير من الباحثين الرجوع اليها
والافادة منها ، بل العثور عليها * حتى ما نشر منها ضمن أعمال المؤتمرات
العلنية ، تم نشره تحت اشراف جهات حكومية او شبه حكومية ، فكان
نصيبه - شأن المطبوعات الحكومية فى كل زمان ومكان - ان يكس فى
المخازن ، تحت اشراف « أمين العهدة » ، وهذا بدوره لا يستطيع ان يتصرف
فى نسخة منها الا بعد موافقة العديد من ارباب الامضاءات والتوقيعات *

وقد سألنى كثيرون من اخوانى وتلاميذى عن بعض هذه البحوث
والدراسات للرجوع اليها ، فرايت ان اجمعها واقوم بنشرها ، وتخيرت بصفة
مبدئية هذه المجموعة التى اقدمها اليوم للقارئ فى هيئة كتاب متكامل ، سائلا
الله ان يمكننى قريبا من نشر البقية فى جزئين تاليين *

وقفنا لله لخدمة تراث أمتنا العظيم ، لنستمد منه ما نحن اليوم في
حاجة اليه من روح وقيم ومثل .

والله ولى التوفيق .

سعيد عبد الفتاح عاشور

كلية الآداب بجامعة القاهرة في

جمادى اولى ١٤٠٧

يناير ١٩٨٧

(١)

مراجعات

لكتابات بعض المستشرقين المحدثين

عن الامام وحضارته

لما كان الاعتراف بالجميل من آداب الاسلام وشيم العربية ، فاننا نبدا كلمتنا بتوجيه الشكر الى ذلك الفريق من المستشرقين والباحثين الغربيين الذين نظروا الى الاسلام وتاريخه وحضارته نظرة امنية ، مجردة من اية رواسب عقائدية ، وبذلك اسدوا للحضارة الاسلامية العربية خدمات جليلة عن طريق نشر صفحات هامة من تراث هذه الحضارة ، فضلا عن بحوثهم القيمة التي القوا فيها اضاءا على عديد من النقاط الغامضة فيه .

ولكن من حقنا في نفس الوقت ان نقرر ان الجهد الذي بذله فريق آخر من المستشرقين والباحثين غير المسلمين – طوال القرون الخمسة الاخيرة – لم يات نقيا خالصا ، وانما شابته نقائص ثقافتهم بين التجريح المتعمد للاسلام حيننا ، والغمز المباشر او غير المباشر احيانا .

وفي نظرنا ان علم التاريخ من اصعب العلوم الانسانية – ان لم يكن اصعبها جعيا – ، لا بسبب وجود عنصر مادي ومعنوي يغيب عن المؤرخ في تقويمه لاحداث الماضي ، وانما ايضا لانه يتطلب – اكثر من اى علم آخر – ممن يزاول صنعة التأريخ ان يكون عادلا في احكامه ، منصفا في تقديره للامور ، متجردا من ميوله الشخصية ونزعاته الفكرية والعقائدية والروحية . ولكن كيف يتم هذا ، والمؤرخ – قبل اى اعتبار آخر – بشر ، يعتز بما ورثه عن آباءه واجداده من تراث روحي وفكري اعتزازه قد يدفعه الى التعصب لجانب ضد آخر ، تعصبا يؤدي به الى تغيير الحقيقة اما عن طريق تشويهها او اغفالها .

والمعروف ان البذور الاولى للاستشراق بدأت بين احضان الكنيسة الكاثوليكية ومؤسساتها في غرب اوربا ، وذلك في مرحلة لاحقة من العصور الوسطى . وكان ذلك عندما رأت الكنيسة ضرورة تدريس بعض اللغات

الشرقية - وبخاصة اللغة العربية - فى الجامعات الناشئة ، لاعداد جيش من المنصرين تبعث بهم الى بلاد الشرق لنشر الديانة المسيحية ، بين اهلها * وقد اصدر أحد المجامع الكنسية الشهيرة - هو مجمع فينا ١٣١١ - ١٣١٢ - قرارا بتدريس اللغات العربية والعبرية واليونانية فى خمس جامعات ، هى جامعة البلاط البابوى روما ، وجامعة باريس فى فرنسا ، وجامعة اكسفورد فى إنجلترا ، وجامعة بولونا فى إيطاليا ، وجامعة شلمنقة فى أسبانيا (١) * وكان الدافع لهذا المجمع على اتخاذ هذا القرار ، هو تمكين البابوية من القيام بنشاط واسع لنشر المسيحية بين المسلمين فى المقام الأول ، ثم بين اليهود فى المقام التالى * هذا فضلا عن تحقيق حلم البابوية القديم فى احتواء المسيحيين الأرثوذكس فى الشرق ، وادخال الكنيسة الشرقية تحت لواء الكنيسة الغربية * والملاحظ أن مجمع فينا المشار اليه عقد بعد أقل من عشرين عاما من طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام ، مما يوحى بأن البابوية عندما أدركت أنها فشلت عسكريا - بعد جهود قرنين من الزمان - فى سياستها الصليبية فى الشرق ، أخذت تفكر فى استخدام سلاح التنصير ، عسى أن ينجح سلاح الغزو الفكرى فى تحقيق ما فشل فيه سلاح الغزو الحربى *

ويكفى للتدليل على جهود البابوية والكنيسة الغربية فى هذا الاتجاه الإشارة الى نشاطات دعاة الحركة الصليبية فى ذلك الدور ، بعد طرد الصليبيين نهائيا من بلاد الشام * ومن هؤلاء ريموند لول Raymond Lull الذى لم يكتف بمشروعه الصليبي الكبير الذى قدمه الى البابوية سنة ١٣٠٥ ، الذى استهدف تنصير المسلمين ، وادخال طوائف المسيحيين الشرقيين فى حظيرة الكنيسة الغربية ، وانما قام بعدة رحلات الى بلاد المسلمين فى شمال افريقية * وفى هذه الزيارات ، اتصل بعلماء المسلمين ، ودخل معهم فى مناظرات محاولا اقناعهم بالتحول الى المسيحية * ويبدو أن مالمسه من رحابة صدر الاسلام دفعه الى التمداد فى التجروء على الاسلام ، مما عرضه فى كل مرة للعقوبة والطرده ، ولكنه كان لايلبث أن يعود ليمارس نفس الأسلوب (٢) *

والواقع ان القرن الرابع عشر بالذات ، شهد ازدياد كثافة نشاطات
المصريين - وجلبهم من رهبان المنظمات الديرية - الذين اتجهوا الى شمال
افريقية محاولين اقتناع المسلمين فى تلك البلاد بالدخول فى المسيحية * ومن
هؤلاء المصريين أنسلمو تورميديا Aulsemo Turmeua الذى قصد تونس
١٢٨٨ ضمن بعثة تنصيرية من الرهبان المرفانسكان * ولكنه بعد أن أقام بين
المسلمين بعض الوقت ، ودخل مع علمائهم فى نقاش هادئ بناء ، اعتنق
الاسلام ، وتسعى باسم عبد الله الترجمان ، لأنه قام بمهمة الترجمة بين
السلطان أبى العباس أحمد الحفصى والصليبيين ، إبان حملة لؤيس الثانى
دى بوربون على المهدية سنة ١٢٩٠ * واشتهر عبد الله الترجمان بعد ذلك
ببداعه عن الاسلام والمسلمين ، والرد على النصارى مفندا آرائهم ، ووضع
فى ذلك كتابا شهيرا سماه « تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب » *

ومن الواضح أن تنصير المسلمين ، كان لايتطلب معرفة باللغة العربية
فحسب ، بل تطلب أيضا المأما بعقيدتهم وتاريخهم وحضارتهم * ومن هذا
المنطلق ولدت البذور الأولى لحركة الاستشراق فى غرب أوروبا *



ولاشك فى أن الافتراء على الاسلام وتراثه وحضارته ، يشكل اتجاها
كنسيا قديما ، يرجع الى القرن السابع للميلاد ، عندما نجحت حركة ألفتوح
الاسلامية العربية فى انتزاع أقطار وبلاد عديدة من العالم المسيحى ، الأمر
الذى أعقبه انتشار الاسلام بطريقة تدريجية هادئة بين أهالى تلك الأقطار
والبلاد * وبعض هذه الأقطار - مثل الشام وعصر - ارتبطت بأصول المسيحية
الأولى ، وكانت المسرح الأول لتحركات المسيح عيسى بن مريم عليه السلام
ونشاطه ، كما أن أهالى تلك البلاد كان لهم دور بارز فى الدفاع عن المسيحية ،
والصمود ضد ما نزل بهم من اضطهاد على أيدي حكومة الرومان الوثنية ،
فضلا عن جهودهم فى تطوير الفكر المسيحى ، وإقامة بناء الكنيسة ، وابتكار
الرهبانية والديرية *

ويبدو أن خروج تلك البلاد والشعوب من حظيرة المسيحية ، أفزع الكنيسة وألها . ولما كانت أحوال العالم المسيحي في الشرق والغرب جميعا لا تساعد عندئذ على مواجهة التوسع الاسلامى بالقوة ، فانه لم يعد فى وسع الكنيسة ورجالها سوى الافتراء على الاسلام وأهله ، وتشويه صورته بأخبار مختلفة ، ورسم صورة كاذبة بعيدة عن الواقع له ، لتشقى صدرها من ناحية ، وتدتنظ لنفسها فى نظر رعاياها بصورة أقل اهتزازا من ناحية أخرى .

وبنجاح المسلمين فى طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام فى أواخر القرن الثالث عشر للميلاد ، اتجهت البابوية الى أسلحة أخرى - غير السلاح الدربى - فى حربها التى شنتها ضد الاسلام والمسلمين فى الشرق الأدنى . وأهم هذه الأسلحة السلاح الفكرى . وليس هنا موضع الاسهاب فى الكلام عن الحرب الاقتصادية التى شنتها البابوية على المسلمين ، وبخاصة دولة سلاطين المماليك فى مصر والشام بوصفها قلب المقاومة الاسلامية منذ منتصف القرن الثالث عشر ، والمسئولة بطريق مباشر عن تقويض البناء الصليبي فى بلاد الشام . وانما نكتفى بالإشارة الى أنه أسهم فى التخطيط لتلك الحرب الاقتصادية مجموعة من أصحاب المشاريع الصليبية مثال الراهب الفرنسيسكانى فدنزيو Fidenzio (١٢٩١) ، ومعاصره شاديوس Thaddeus ، ومارينو سانودو Marino Sanudo (١٢٢١) وبركارد Burcard (١٢٣٢) ، وغيرهم .

• ويعيننا فى هذا البحث أن نركز على السلاح الفكرى الذى شهرته البابوية والكنيسة الغربية فى وجه الاسلام . وقد اختارت البابوية بهذا السلاح أن تضرب عصفورين بحجر . أولهما مواصلة سياسة التصدير بين المسلمين وغير المسلمين ، وهى السياسة التى اعتمدت البابوية فى تنفيذها على بعض أعضاء المنظمات الديرية التى ظهرت فى أواخر العصور الوسطى ، مثل الفرنسيسكان والدومينكان . وثانيهما مواصلة التشنيع على الاسلام

والإساءة إلى عقيدته وأهله وتراثه الحضارى ، وتعتمد تشويه صورته فى نظر المسيحيين وغير المسيحيين • ومن الواضح ان الاتجاه الأول كان يستهدف العالم الخارجى غير الكاثوليكي أما الاتجاه الثانى فقد استهدف فى أول الأمر العالم المسيحى وغير الإسلامى ، بمعنى التشهير بالإسلام والإساءة إليه والخط من شأنه فى نظر المسيحيين وغير المسلمين •

وعلى الرغم من ذلك ، فإن المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى شهدت فى غرب أوروبا انفتاحا كبيرا على حضارة المسلمين وتراثهم الفكرى ، وبخاصة فى مجال الفلسفة والعلوم التجريبية • ولم تنجح المراسيم البابوية المتكررة ، التى صدرت لتحريم تدريس علوم المسلمين وكتبهم فى الجامعات الأوربية الناشئة ، فى تحقيق أهدافها ، لأن المعلمين والمتعلمين فى تلك الجامعات وجدوا فى تلك العلوم والكتب غذاء فكريا جديدا ، طال تطعمهم إليه بعد قرون طويلة ، فرضت الكنيسة طوالها قيودا شديدة على عقول الناس ، وحصرت تفكيرهم داخل دائرة ضيقة محددة ، لم يسمح لهم بتجاوزها • وهكذا نسع عن بعض رجال الكنيسة أنفسهم - مثل ريموند أسقف طليطلة - أنهم شجعوا ترجمة التراث الإسلامى إلى اللاتينية ، وكان هذا جزءا من حركة واسعة نشطت فى مراكز عديدة ، أشهرها إسبانيا وصقلية ، وساعدت على وضع نمطية لا يستهان بها من تراث الفكر الإسلامى والفكر اليونانى - الذى كان المنطعون قد ترجموه فى مرحلة سابقة إلى العربية - تحت بصر أساتذة الجامعات وطلابها فى غرب أوروبا •

وهكذا ظهر فى غرب أوروبا فى مرحلة معينة - منذ القرن الثالث عشر فصاعدا - تياران متوازيان ، سارا جنباً إلى جنب • أولهما تيار الاهتمام بتراث المسلمين فى شتى العلوم والدراسات ، وقد تبنى هذا التيار بصفة أساسية أهل الحركة الفكرية الذين وضعوا بذور النهضة الأوربية فى أواخر العصور الوسطى ، وعلى رأسهم رجال الجامعات ، معلمون ومتعلمون والتيار

الثانى هو تيار الكراهية للإسلام وحضارته ، وتعمد تشويه صررته ، وصورة كل ما ارتبط به من حركات دينية وسياسية وفكرية . وقد تبنت هذا التيار الأخير وشجعت الكتيبة وبعض المنظمات الدينية التى ظهرت فى أواخر العصور الوسطى .

وتدت تأثير هذين التيارين المتوازيين نعت حركة الاستشراق فى غرب أوروبا ، وهى الحركة التى ساعد على اتساع دائرتها اختراع الطباعة ، مما أدى الى عدم الاكتفاء بترجمة الكتب العربية الى اللاتينية ، وإنما أيضا الانتقال الى نشر المخطوطات العربية وطباعتها ، للاستفادة منها فى كتابة بحوث حول الإسلام والعروبة . ومصدر الخطورة فى بعض هذه البحوث ، انها استهدفت خدمة الحفلة المظلمة التى شنها بعض رجال الدين فى غرب أوروبا على الإسلام وأهله . وهذا هو السر فى أن جزءا كبيرا من كتابات المستشرقين عن الإسلام شابتها مسحة - قد تكون متمردة وقد تكون لاشعورية - من التجريح الصريح أو من الغمز الخفى . وظهر هذا وذلك بوضوح عند الكلام عن الأسس الأولى للإسلام وحضارته ، أعنى عند الكلام عن نبى الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام ، وعن كتاب الإسلام وهو القرآن ، وعن شريعة الإسلام وأحكامه ، وعن انتشار الإسلام ...

وبين متعمدى الاساءة الى الإسلام وحضارته ، والأجهال الذين تصدوا للكتابة فى تاريخ الإسلام وشريعته وحضارته على غير علم أو فهم للابعاد الحقيقية للموضوعات التى خاضوا فيها ، يأتى فريق من المنتكرين ، الذين يتعمدون انكار الحقيقة ، اذا كان ذكر الحقيقة فيه انصاف للإسلام وحضارته . فعندما يتكلم بعضهم فى تاريخ العلوم مثلا ، ويشيد بفضل علماء المسلمين على علم الكيمياء ، وينوه بجهود جابر بن حيان الكوفى ، يظهر من بين الصوفيين كتاب الغرب من ينكر جابر بن حيان ، ويقضى عمره ليثبت أنه شخصية وهمية وأنه لم يكن هناك من يدعى جابر بن حيان (٢) وإذا افاض بعضهم فى الكلام

عن جهود قسطنطين الافريقى فى ترجمة الكثير من مؤلفات علماء الاسلام فى الطب ، مما كان له اثر واضح فى نشأة مدرسة سالرنو ، وبالتالي ارتقاء علم الطب فى الغرب الأوربى على أساس من المعارف الاسلامية ، ظهر صوت يشككفى شخصية قسطنطين الافريقى ويحاول أن يثبت أنه مجرد خيال ، وبالتالي لاداعى للقول بأن مدرسة سالرنو فى الطب قامت على أساس من معارف المسلمين(٤) . بل لقد بلغت حملة التضليل حدا جعل الكاتب السوفيتى لوتسيان كاسيموفتش يكتب رسالة عنوانها « لم يكن هناك محمد اطلاقا » ، حاول فيها أن يثبت أن محمدا عليه السلام - شخصية وهمية لا وجود فعلى لها فى التاريخ ، وذلك فى محاولة منه ليجتث الاسلام من جذوره !!

على أنه من الانصاف أن نوضح أن جزءا من التشويه الذى لحق بالاسلام وتراثه وحضارته على أيدي بعض الكتاب غير المسلمين لم يكن متعمدا بقدر ما كان نتيجة قصور فى فهم روح الاسلام وأبعاده الحقيقية وافاقه الحضارية . ولعلنا لا نخطئ اذا قلنا انه من الصعب على غير المسلم أن يدرك الأبعاد الحقيقية للاسلام عقيدة وفكرا وتاريخا وحضارة ، الا اذا كان لديه الاستعداد لأن يكون منصفاً متسامحا غير متعصب لعقيدة أخرى أو فكر مختلف . ولا يكفى أن يلم أحدهم باللغة العربية - أو غيرها من اللغات الشرقية - ليستطع أن يستوعب طبيعة الاسلام والمجتمع الاسلامى فكرا وحضارة وتراثا . ولعل هذا هو الذى دفع بعض المعتدلين منهم الى السكوت حيث لا ينبغى السكوت ، وذلك لأنه يرى فى السكوت نوعا من السلامة من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما فعله المؤرخ كاترمير ، عندما تعرض لما ذكره السخاوى من أن المقرئى نقل خطه السماه « المواعظ والاعتبار » عن مسودة للأوحدى ، اذ وقف كاترمير امام هذه المسألة موقف العاجز ، ولم يجزؤ على أن يخوض فيها أو يناقشها أو يفندھا ، أو يدلى فيها برأى مؤيد أو معارض ، وإنما اكتفى بالقول « يحسن أن نغض النظر عن هذه القضية ، ونتجنب الادلاء فيها (م ٢٠- تاريخ الاسلام)

برأى قاطع ، (٥) ولو كان كاترمير - مع تقديرنا له - على درجة اكبر من الدراية بروح العصر الذى عاش فيه السخاوى والأوحدى والمقرئزى جميعا ، وبالمناخ العام المحيط بهم ، لأقدم فى شجاعة على علاج تلك الثغرة فى مرحلة من مراحل التاريخ الاسلامى كرس نفسه لدراستها .

وإذا كانت هذه هى النظرة الى الاسلام وحضارته فى غرب أوروبا فى عصور الايمان وفجر النهضة الحديثة ، فإن أقل ما كان ينتظره المسلمون فى القرن العشرين هو أن يظهر جيل من المهتمين بدراسة الاسلام وحضارته ، أكثر اعتدالا وأوسع افقا من أسلافهم . ولكن يبدو أن شعارات الحرية التى تتضمنها لوائح الهيئات والمنظمات الدولية ، والتى تدوى بين حين وآخر فى المحافل الدولية ليست الا قناعا كاذبا يقصدون به الحرية فى مهاجمة العقائد والحضارات التى لا تروق لهم .

والحقيقة الواضحة التى يالم لها المثقفون المسلمون اليوم ، هى أن كتابات الجيل الجديد من المهتمين بالدراسات الاسلامية والعربية فى العالم الخارجى ، لا تقل انحرافا عن بعض ما كتبه أسلافهم السابقون . أما عن كتاب الكتلة الشرقية ، فبالمجوں كل ما يرتبط بالاسلام من وجهة نظر مذهبية بحتة ، تنتكر للأديان السماوية وتعتبر الدين أفيون الشعوب ، وتتفق وسياسة الحكومات التى يخضعون لحكمها . ولذلك فإن كتابات هؤلاء الملحدین عن الاسلام وتاريخه وحضارته لا يمكن أن تكون كتابات علمية منصفة ، ومن ثم فإنها لا تعنينا فى بحثنا هذا ، ولن تكون فى يوم من الأيام مرجعا لمن يبحث عن الحقيقة .

وأما عن كتاب الغرب - وهم موضع اهتمامنا فى هذا البحث - فنراهم اليوم بكل أسف يستقون نظرتهم الى الاسلام وحضارته عن أسلافهم السابقين - جيلا بعد آخر - ، ويستمدون منهم آراءهم وافكارهم واحكامهم على الاسلام وتراثه ، بل نراهم فى كثير من الأحيان ينقلون عنهم دون وعى أو

تمحيص • أنهم يرون فيهم رسل الاستشراق المنزهين عن أى خطأ أو انحراف ، فيكفى أن يكون أحد المستشرقين فى القرن السابع عشر أو الثامن عشر أو التاسع عشر قد ذكر رأيا فى الاسلام وحضارته ، ليلتلفه المحدثون من كتاب الغرب ، بالضبط مثلما يتلف رجل الكنيسة عبارة منسوبة الى أحد الرسل أو القديسين الأوائل •

وهكذا جاءت الكتب والمؤلفات والبحوث الحديثة التى صدرت فى الغرب عن الاسلام - باستثناء قلة مما كتبه المنصفون - لا تختلف فى روحها ومادتها العلمية ونظرتها الى الاسلام ، عما كتبه السابقون • وكثيرا ما يستشهد كتاب اليوم فى كتاباتهم عن الاسلام بنصوص يقتبسونها من مستشرقى الأمس • وربما أحسوا وهم يفعلون ذلك بقدر من الزهو ، والظهور فى صورة المتعمقين فى الدراسات الشرقية والاسلامية • ولو أنهم عكفوا على دراسة اصول الحضارة الاسلامية دراسة واعية امينة فى مصادرها الأولى ، لصحوا كثيرا من مفاهيمهم الخاطئة أو المبتورة عن تلك الحضارة ، فضلا عن بعض المفاهيم التى استقوها عن معتبروهم رسل الاستشراق السابقين • ولكن ربما يحول دون قيامهم بمثل هذه الدراسات أن كثيرين منهم لا يعرفون من اللغة العربية وغيرها من اللغات الشرقية الا القليل الذى لا يكفى الا للتظاهر والتباهى • هذا الى أن كثيرين منهم ليست لديه القدرة والجرأة على مخالفة آراء السابقين •

ونكتفى بأن نستشهد فى هذا المقام بعبارة اعترف فيها أحد اساتذة الغرب المتخصصين ببعض الحقيقة ، وذلك فى موسوعة من أكبر الموسوعات التاريخية التى عرفها القرن العشرين • يقول الأستاذ بيكر فى موسوعة تاريخ كمبردج عن العصور الوسطى ما نصه :

« نظرت العصور الوسطى الى القطيعة بين اوربا المسيحية والشرق الاسلامى من زوايا واحدة ، تعبر عن وجهة نظر كنيسة استهدفت حجب الحقيقة

التاريخية ، واسدال ستار مظلم عليها • وأوضح ما يعبر عن وجهة النظر هذه - التى مازالت سائدة بين المثقفين اليوم - تلك المعلومة التى مازالت حية قائمة على الوجه الآتى : « خرجت جموع العرب تحت تأثير الحماسة التى بعثها فيهم نبيهم » لينقضوا على الشعوب المسيحية ، ويفرضوا عليها الدخول فى الاسلام بحد السيف • وهكذا انفرط عقد الحضارة القديمة ، وتمزقت اربا ، وحلت حضارة جديدة تعدها العرب محل الحضارة المسيحية السابقة • وبذلك وقفت البلاد الشرقية والغربية على طرفى نقيض وجهها لوجه ••• ، (٦) •

هذه هى النظرة التى ورثها كتاب اليوم فى الغرب عن اسلافهم مستشرقى الأمس ، وهى نظرة مشبعة بروح كنسية تفيض حقدا على الاسلام وأهله • ومن خلال هذه النظرة ، وتحت تأثير هذه الأحاسيس يكتب الكثيرون اليوم فى الغرب ، عن الاسلام وتاريخه وحضارته ، مما يجعل كتاباتهم تنفق الى عنصر أساسى لايد من توافره فى منهج الكتابة العلمية التاريخية ، هو عنصر العدالة والتجرد من الأهواء •

ثم ان من حقنا ان نتساءل فى ضوء العبارة الأخيرة ، والسؤال هنا ليس موجها الى الاستاذ بيكر Becker ، وانما لمن يتحدث عنهم ممن تعرضوا من كتاب الغرب للاسلام وحضارته ، من السابقين واللاحقين : اذا كان عقد الحضارة القديمة قد انفرط فى المشرط الأول من العصور الوسطى ، فمن المسئول عن هذه الكارثة الحضارية ، اتباع المسيحية ام اتباع الاسلام ؟

للإجابة عن هذا السؤال لايد من تحديد نوع الحضارة التى صادفها المسلمون عند خروجهم من شبه الجزيرة العرب فى القرن السابع ، والتى كان عليهم ان يحتكوا بها ، والطريقة التى تم بها هذا الاحتكاك •

لم يصادف المسلمون حضارة مسيحية خالصة فى الشام أو مصر أو شمال افريقية أو اسبانيا عند فتحهم لتلك البلاد ، وانما صادفوا شعوبا

مسيحية ، حرص المسلمون على احترام عقيدتها ، ومؤسساتها الدينية من كنائس وأديرة ، وتركوا لهم جميعا حرية العقيدة فى جو من التسامح لم تعرفه تلك البلاد من قبل ، حتى فى ظل حكامها المسيحيين •

وقد اجمع المؤرخون الغربيون انفسهم على ان الشطر الأول من العصور الوسطى - الذى تمت خلاله الفتوح الاسلامية - يمثل عصرا مظلعا بالنسبة للحضارة الغربية ، بسبب تزمّت رجال الكنيسة وجمودهم ، حتى انهم لم يعترفوا بعلم الا ان يكون داخل دائرة اللاهوت والانجيل وسير القديسين(٧) • وقد قرر مجمع قرطاجة الكنسى سنة ٣٩٨ تحريم قراءة كتب غير المسيحيين ، كما عارض البابا جريجورى الأول (٥٩٠ - ٦٠٤) مبدا التزود بقسط ولو ضئيل من الدراسة اللغوية ، اذا كانت هذه الدراسة تستمدة من كتب الوثنيين (٧) •

واذا كان المسلمون قد صادفوا حضارة فى البلاد المسيحية التى فتحوها ، فان هذه الحضارة كانت تتمثل بصفة رئيسية فى التراث الحضارى الهلنستى الذى كان قائما فى الشام ومصر واقليم الجزيرة وبعض المراكز فى غرب دولة فارس • ولم يقف المسلمون من التراث اليونانى مثلما وقفت المسيحية منه ، وانما احترموه ، وحرصوا على الافادة من كل ما هو نافع فيه ، وترجموه الى العربية ، وتناولوه بالشرح والتصحيح والاضافة ، وبذلك حافظوا عليه حتى سلموه للغرب الاوربى عندما نهض من سباته فى اواخر العصور الوسطى • وحسب الحضارة الاسلامية ان اجزاء من فلسفة ارسطو وغيرها من تراث اليونان القديم ضاعت اصولها ، ولم يقف عليها العالم اليوم الا من خلال تراجمها العربية •

فمن المسئول اذا عن فرط عقد الحضارة الاوربية ، اهم المسلمون ام رجال الكنيسة فى العصور المظلمة ؟ لعله ادعى الى الصواب ان نقول ان المسلمين وحضارتهم هم الذين وصلوا ما قطعتة الكنيسة ورجالها من مسيرة الحضارة

الأوربية ، بحيث ظل التراث القديم الذى كاد يندثر فى الغرب الأوربى نتيجة لموقف رجال الكنيسة منه فى العصور المظلمة ، ظل حيا بين احضان الحضارة الاسلامية ، حتى تعرف عليه الغرب مرة اخرى من خلال التراجم العربية وما كتبه علماء المسلمين •



واذا كان كتاب ومؤرخو الغرب قد ورثوا اليوم عن أسلافهم تلك النظرة الضيقة عن الاسلام ، فان النتيجة الحتمية لهذا الوضع هى ان كثيرا مما يصدر فى السنوات الأخيرة من مؤلفات وكتب وبحوث فى دول العالم الغربى عن الاسلام ، لا يعبر معظمه عن الحقيقة ، ولا يعتبر كتابات تاريخية بمعنى الكلمة ، لأنها تفتقر الى عنصر أساسى لا يمكن أن تكتمل الكتابة التاريخية بدونهُ ، هو عنصر الأمانة والدقة فى سرد الحقيقة •

وكان من الطبيعى أن تبدو هذه النظرة الخاطئة الى الاسلام أوضح ما تكون فى كتابات الغربيين عن محمد عليه السلام • وقد اعترف الأستاذ مونتجمرى وات بذلك فقال « تواجه القارئ الغربى صعوبات خطيرة للوصول الى تصور متوازن معقول عن الدور التاريخى الذى نهض به محمد ... واحدى هذه الصعوبات تتمثل فى أن بعض القراء الغربيين لم يتحرروا حتى الآن من نزعة الاجحاف والتحامل التى ورثوها عن أسلافهم فى العصور الوسطى • فتحت تأثير شعور الماراة الذى ساد الحروب الصليبية - وغيرها من الحروب التى خاضوها ضد المسلمين - اعتبروا الاسلام - وبخاصة محمد - تجسيدا لكل ما هو شر • ومازال تأثير تلك النظرة ، والدعاية التى سادت تلك العصور عن الاسلام ، ماثلا فى الفكر الأوربى حتى الآن ، ومن الظواهر الشائعة اليوم أننا نصادف كلاما عن البوذية لطيب بكثير من الكلام الذى يقال عن الاسلام ... » (٨) •

والواقع ان الاستاذ مونتجمرى وات لم يكن مبالغا او مخطئا فى رايه •
ذلك انه لم تكد تمر سنوات على صدرر موسوعة « تاريخ كمبريدج للاسلام »
التي جاءت العبارة السابقة فى صدرها ، حتى صدرت عن يونسكو موسوعة
تاريخية فى عدة مجلدات باسم « تاريخ الانسانية History of Mankind
ويحوى الجزء الثالث من هذه الموسوعة دراسات عن الاسلام وحضارته ،
كما يحوى دراسات عن البوذية وحضارتها • ويالم الباحث المنصف عندما
يقرا ما كتب عن حضارة الاسلام فيجده - فى اكثر من موضع - مليئا
بالانحرافات والأخطاء المتعمدة وغير المتعمدة ، والغمز المباشر وغير المباشر
فى الاسلام • هذا فى حين يقرأ ما كتب عن البوذية ، فى نفس المجلد والجزء
من نفس الكتاب ، فيجد كتابة موضوعية جادة خالية من التجريح المتعمد
او الاساءة المستترة تحت قناع العلم • ونحن لا نجد تفسيرا لهذه الظاهرة
- التي تنبأ بها مونتجمرى وات - سوى ان كتاب الغرب اليوم لم يرثوا عن
الكنيسة فى العصور الوسطى حقدا على البوذية مثلما ورثوا عنها حقدا
على الاسلام •

ولا نريد أن نتطرق هنا الى ما انحدر اليه بعض المستشرقين الأوربيين
من اسفاف وعدم لياقة عند تعرضهم لجوانب من حياة محمد - عليه السلام -
الخاصة ، والحكم على بعض تصرفاته دون وعى او ادراك للخلفية الكامنة
وراء تلك التصرفات ، وانما يكفى أن نشير الى حرص بعضهم على الاقلال
من شأن بنى هاشم - وهو الفرع الذى ينتمى اليه محمد (ص) من قريش -
وذلك فى محاولة للانتقاص من مكانته ، لاقتناع القارئ بأنه رقيق الحال
والأصل (٩) • ولو تذكر هؤلاء نشأة المسيح عيسى ، وبنى الله موسى ، عليهما
السلام ، لأدركوا ان رقة الحال وبساطة النشأة كانت عاملا مشتركا فى سير
انبياء الله جميعا ، وذلك لحكمة الالهية لا تخفى على الباحث الواسع الاقاف •

هذا الى انهم يتبعون أسلوبا ماكرا فى عرض التاريخ ، بحيث ينسبون

العقيدة الاسلامية الى محمد نفسه ، وكأنها من خلقه وإبتكاره هو ، وليست عقيدة منزلة من الله عز وجل : فمحمد عليه السلام هو الذى شرع ، وهو الذى أتى بالأحكام ، وهو الذى وضع القرآن وبذلك يبدو الاسلام من صنع يديه ، وليس عقيدة سماوية ، ويبدو محمد نفسه فى صورة دعى وليس رسولا مبعوثا . من ذلك قول بعضهم « ان محمد صور البعث والنشور فى صورة جافة بدائية تتصف بطابع مادى » (١٠) .

ثم انهم عندما يقولون ان القرآن موضوع ، يحرصون على التاكيد على ان الفضل فيما يحويه من معادن لا يرجع الى محمد عليه السلام ، لأن كثيرا من معانيه ليست جديدة ، وانما مستقاة من معلومات سمعها عن اليهود والنصارى ، وتردد ذكرها فى التوراة والانجيل . ويستشهدون على ذلك بأن كثيرا من القصص الوارد فى القرآن سبق ذكره فى العهد القديم ، وبأن تكرار ذكر الساعة وقرب قيام القيامة كان من الأمور التى كثر الحديث عنها فى فجر المسيحية . كل ما فى الأمر هو أن قيام الساعة عندهم ارتبط بسقوط القدس ، أما محمد - عليه السلام - فانه اكتفى بالقول ان موعد الساعة قريب . كذلك عابوا على القرآن اسرافه فى الوعيد ، كما عابوا على محمد انه لم يعرف الكثير عن حياة المسيح لأنه لم يتعرض بالتفصيل لسيرته فى القرآن (١١) .

والغربيين أن كتاب التاريخ الغربيين يتناقلون هذه الأقوال دون تمحيص أو مراجعة ، وكأنها غدت فى نظرهم حقائق ثابتة ، طالما انهم استقوها - واحدا بعد آخر - عن أسلافهم من المستشرقين الأوائل . من ذلك ما جاء فى « تاريخ الانسانية » الصادر عن هيئة يونسكو من عبارة نصها « ان ديانة محمد عبارة عن خليط من اليهودية والمسيحية ، بالاضافة الى بعض التقاليد الوثنية المستقاة من تراث العرب » (١٢) .

وبلغ من سوء فهمهم للقرآن انهم وصفوه فى هذه الموسوعة المصادرة

عن هيئة علمية عالمية المفروض فيها انها تسعى للتقريب بين الأمم والشعوب والأديان تحت لواء هيئة الأمم المتحدة ، لا للتجريح والطعن - اقول انهم وصفوا القرآن فى كتاب « تاريخ الانسانية » بانه « مجموعة من العبارات الخطابية موجهة الى المستمع وليس الى القارئ » (١٣) . ولو رجع كاتب هذه العبارة الى القرآن ، وفهم روحه فهما واعيا بعيدا عن التعصب الأعمى ، لأدرك أن قوة تأثيره تنبع من معانيه ، سواء وصلت هذه المعانى الى قلب الانسان عن طريق السمع أو القراءة . والقرآن نفسه يحدث المسلم على قراءته وتلاوته وترتيله ، مثلما يحدثه على حسن الاستماع اليه . والهدف فى النهاية واحد هو استيعاب المعنى (١٤) . ويكفى أن أول كلمة نزلت من القرآن الكريم كانت « اقرا » .



ومن الواضح أن هذه التصورات الخاطئة عن نبي الاسلام وعن كتابه المنزل الكريم ، انما مصدرها روح صليبية موروثة ، تأبى أن تعترف بمحمد نبيا وبالقرآن كتابا سماويا . ولو كان هذا الاعتراف قد تحقق ، لأدرك هؤلاء أن الأديان السماوية ليست الا حلقات فى سلسلة رسائل متكاملة ، كل رسالة تكمل ما قبلها ، حتى تختتم هذه الرسائل ببعثة محمد خاتم النبيين ، الذى ظهرت رسالته لمتتوج كافة الرسائل السابقة عليها زمنيا .

أما عن التشابه فى بعض القصص والأسماء ، بين القرآن من ناحية والكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من ناحية أخرى ، فسببه أن مصدر الكتب السماوية الثلاثة واحد ، وهو مصدر الهى . هذا فضلا عن أن التاريخ ثابت ، فليس مفروضا فى القرآن أن يغير فى الحقائق التاريخية التى ورد ذكرها فى التوراة والانجيل ليبدو فى صورة مغايرة مبتكرة جديدة .

وأما ما يعتبره هؤلاء الكتاب افراطا فى التذير والوعيد وذكر الساعة والقيامة ، فمن الواضح أن الرسائل السماوية جاءت كلها لتأمن

بالمعروف وتنتهى عن المنكر . وقد بعث النبيون لنهى الناس عما هم فيه من انحرافات ، وترغيبهم فى عمل الخير ، وانذارهم بعاقبة الشر والفساد . وبوصفه خاتم النبيين كان مفروضاً فى محمد عليه السلام أن تكون رسالته بمثابة انذار نهائى لمجتمع بشرى انتشرت فيه المفاصد وعمه الانحلال الخلقي ، ليس داخل شبه جزيرة العرب وحدها ، وانما خارجها أيضاً ، شرقاً وغرباً على مستوى العالم أجمع . وماذا يستطيع رسول أن يفعل فى مقاومة الفساد الجماعى سوى تذكير الناس بالثواب والعقاب ، وهى فكرة قديمة ، عرفتها الأديان السماوية وغير السماوية فى كل زمان ومكان ، ووجدت فيها الأسلوب الأمثل لتحريك احساس البشر نحو تجنب الشرور والجنوح الى الخير .

ولا داعى لأن يعيب بعضهم على محمد عليه السلام انه رغم ترديد القرآن لفكرة قيام الساعة ، فانه لم يستطع تحديد موعد ثابت لها ، مكتفياً بالقول ان موعدها لمقريب . لو آمن هؤلاء بأن القرآن ليس من وضع محمد - كما يزعمون - وأنه منزل من الله ، لأدركوا أن الأحكام التى احتواها القرآن ليست خاصة بحقبة زمنية معينة ، وانما جاءت صالحة لكل زمان ومكان . وبناء على ذلك فانه عندما يتردد فى القرآن ان موعد الساعة قريب ، فان القرب هنا مسألة نسبية بمعنى انه على الناس دائماً - على مدى الأيام والعصور - أن يؤمنوا بأن الساعة آتية ، وأن مجئها سيكون بغته دون سابق انذار ، وأن ذلك قد يكون قريباً - أقرب مما يظنون - (١٥) والهدف من وراء ذلك كونه مراعاة هذه الحقيقة ، والتدبّر منها ، والحرص على الاقلاع عن الشر وعمل الخير . ولعله من المعروف أن عبيداً أساسياً يقع فيه كثيرون من المشتغلين بالتاريخ ، هو أنهم يقومونه بعين الواقع الذى يعيشون فيه ، وينظرون إليه بعين الحاضر . ولكن ما يبدو فى نظرنا طويلاً اليوم قد يبدو فى نظر العصور المقبلة قصيراً ، وما نعتبره بعيداً بمقاييسنا قد يكون قريباً بمقاييس الحقب والعصور .

ولا ينبغي ان يوجه النقد الى القرآن لانه - فى نظر الكتاب غير المسلمين - اسرف فى الانذار والوعيد * على هؤلاء ان يفرقوا بين الظروف التى نزلت فيها كل آية من حيث المكان والزمان * هناك آيات نزلت فى مكة تكاد تقتصر على بيان اصول الدين ، والدعوة الى التمسك بمكارم الأخلاق ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وما يرتبط بهذا وذلك من ثواب وعقاب * وآيات أخرى نزلت فى المدينة تتجه بصفة أساسية نحو تنظيم المجتمع والمعاملات الخاصة به ، وما يرتبط بهذا كله من أحكام تشريعية * وهكذا فان الآيات المكية التى نزل معظمها فى فجر الاسلام اتجهت نحو اصلاح الشرور والمفاسد التى سادت المجتمع ، وانذارهم بعاقبة التماهى فى طريق الضلال ، فضلا عن تعريفهم بأحكام الدين الجديد وأبعاده وأهدافه * أما الآيات المدنية التى نزلت فى مرحلة لاحقة شهدت مولد الدولة الاسلامية ونمو المجتمع الاسلامى ، فاتجهت نحو تنظيم أمور ذلك المجتمع على المدى القريب والبعيد *

ولعل الرغبة فى النقد والحرص على التجريح ، هى التى دفعت اولئك الكتاب على التركيز على اهتمام القرآن بفكرة الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، والساعة والحساب * دون محاولة الكشف عما فى القرآن من افكار مثالية غير متضاربة (١٦) ، ومعان بناءة لحياة سامية على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع ، مما يكفل قيام مجتمع بشرى متوازن ، لانتزعت ولاحرمان فيه (١٧) ، بعيد عن روح الانانية ونزعة الآثام والشرور *



وكما سبق ان اشرنا ، فانه اذا وجد تشابه فى بعض المعانى والأحكام بين القرآن الكريم من ناحية ، والكتاب المقدس - وبخاصة العهد القديم - من ناحية أخرى ، فان سبب ذلك هو ان الكتب السماوية كلها مصدرها واحد ، وهو مصدر الهى مفروض فيه عدم التناقض * لقد قال فريق ان فكرة تحريم بعض الطعام فى الاسلام مستقاة و مأخوذة من الديانة اليهودية (١٨) * وكما ذكرنا من قبل ، فان الاسلام جاء متمما للاديان السماوية السابقة وليس مناقضا

لها * وإذا كان القرآن قد حرم أكل لحم الخنزير ، مثلما حرمت ذلك شريعة اليهود ، فإن التشابه جاء لأن الشريعتين نابتان من مصدر الهى واحد ، لا لأن محمد عليه السلام اقتبس ذلك من اليهود * وهل كان مفروضاً فى الاسلام أن يبطل ما حرّمته شريعة سماوية سابقة عليه زمنياً ، وما أثبتت الأبحاث الحديثة أنه مصدر ضرر بليغ للإنسان ، ليبدو فى نظر هؤلاء مبتكراً مجدداً ؟؟ *

وقد تمادى بعضهم فى هذا الاتجاه ، نتيجة لعدم المامه بطبيعة الاسلام ، أو مدفوعاً بشعور الحقد الموروث عليه ، فادعى أن محمداً عليه السلام كان فى أول الأمر يؤمل الاعتماد على اليهود ، ورتب خططه على أساس الحصول على مساعدتهم وتأييدهم له ، ولذلك جعل قبلة المسلمين فى الصلاة نحو القدس فى تلك المرحلة ، التى لم يفرق فيها بين اليهود والمسيحيين ، واعتبرهم شيئاً واحداً * ولكن عندما خاب ظنه فيهم بسبب رفضهم الاعتراف به كنبى ، دخل فى عداوة صريح معهم ، وأمر بتحويل قبلة المسلمين فى الصلاة نحو مكة (١٩) *

وهذا الخلط فى مفاهيم الاسلام يدل اما على جهل الكاتب بتلك المفاهيم ، وأنه رشح نفسه للكتابة فى موضوع لا يعرف أبعاده الحقيقية ، واما على تعمده تشويه حقائق التاريخ * وفى كلتا الحالتين يقدم للقارئ غير المسلم فى موسوعة تاريخية لها شهرتها ومكانتها ، صورة مشبعة بروح الكراهية للاسلام ، نتيجة لما فيها من انحرافات وأخطاء تخالف الواقع والحقيقة *

لقد ميز القرآن تمييزاً واضحاً بين اتباع موسى واتباع عيسى - عليهما السلام - وإن اعتبر الجميع اهل كتاب ، بمعنى أنهم يتبعون انبياء مكرمين نزلت عليهم كتب سماوية ، هى التوراة والانجيل * وإذا كان القرآن قد كرم مرسى ونادى بالسلام عليه وذكره بالاسم أكثر من مائة وثلاثين مرة ، فإنه فى نفس الوقت كرم عيسى تكريماً لم يحظ به أحد من الانبياء السابقين عليه ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ، ويوم يموت ويوم يبعث حياً (٢٠) * وحسدت

الشريعة الإسلامية وضع اليهود والنصارى جميعا داخل اطار الدولة الاسلامية،
تحديدا واضحا ، فتركزت لهم الحرية الدينية المطلقة ، وسمحت ببقاء معابدهم
وكنائسهم على ما هي عليه ، وحظى رؤساؤهم الدينيون بتكريم الدولة •

وقد حدث عندما هاجر الرسول عليه السلام الى المدينة ، أن بدأ بتنظيم
العلاقات بين طوائف المجتمع الجديد ، سواء بين المسلمين - انصارا ومهاجرين
- بعضهم وبعض ، أو بين المسلمين وغير المسلمين • وكانت بالمدينة جالية
يهودية ضخمة ، ليس بوسع الرسول أن يتجاهلها ، فنص في الصلح أو الحلف
الذي عقده بين طوائف السكان ، على أن « لليهود دينهم وللمسلمين
دينهم » (٢١) •

ولكن التاريخ يثبت أن اليهود لم يرعوا العهد ، وتآمروا سرا على قتل محمد
عليه السلام ، مما أدى به الى محاربتهم في غزوة بنى النضير ، ثم في غزوة
بنى قريظة • ومن الواضح أن اليهود رأوا في محمد عليه السلام منافسا
قويا ، تهدد دعوته بالقضاء على نفوذهم ونفوذ النصارى جميعا ، فدخلوا معه
في مواجهة استخدموا فيها أسلحة الخيانة والفساد وقلب الحقائق ، وبخاصة
عندما وجدوا الاسلام يفتش انتشارا حثيثا متواصلا بين العرب ، الأمر الذي
رأوا فيه تهديدا خطيرا لمكانتهم التي استمدوها من دعواهم بأنهم شعب الله
المختار ، وأنهم - هم والنصارى - أبناء الله وأحبائه (٢٢) •

وقد تذرع محمد عليه السلام - بالصبر والحلم والعفو في معاملة اليهود،
وذلك تنفيذا لما أمره به الله في القرآن الكريم (٢٣) • ولما فشل اليهود في
قتل الرسول أو تاليف سائر العرب عليه ، جمعوا شملهم ، وتحزبوا احزابا ،
وتأهبوا للملاغرة على يثرب ليقضوا على المسلمين فيها • ومن أجل ذلك أجرى
يهود خيبر اتصالات باخوانهم في تيماء وفدك ووادي القرى ، واتخذوا خيبر
مركزا لعملياتهم ضد الاسلام والمسلمين • وعندئذ اضطر الرسول الى القيام
بغزو خيبر لاختصاصهم •

هذه هي الحقيقة التاريخية كما وردت في المصادر المعاصرة ، وهي الحقيقة التي اختار بعض المستشرقين أن يتجاهلوا تماما ، ويفسروا العلاقة بين محمد عليه السلام واليهود في ضوء ما يرضى عقائدهم ونزعاتهم الموروثة ضد الاسلام . ومن هؤلاء مارجليوث الذي ذكر الرسول لم يغز خيبر الا للسلب والنهب والحصول على الغنائم (٢٤) ويكفى أن يكون مارجليوث قد ذكر مثل هذه العبارة الصادرة عن مجرد عاطفة وأحاسيس وتصور خاطيء للأمور ، لتصبح في نظر خلفائه من تلاميذه المعجبين به ، حكما تاريخيا يتلذذون بترديده في كتاباتهم ، لأنهم يجدون فيه شفاء لما في صدورهم من نزعة موروثة نحو الحقد على الاسلام .

وكان يجدر بهؤلاء الكتاب والباحثين أن يقارنوا بين ما حظى به اليهود والنصارى في ظل الاسلام من حرية وتسامح - باستثناء فترات قصيرة اساء فيها بعض الحكام التصرف نتيجة لجهلهم بروح الاسلام - وبين ما تعرض له جانب من الشعوب المسيحية من اضطهاد على أيدي حكامهم المسيحيين ، نتيجة لخلافات مذهبية ، أو ماتعرض له اليهود طوال العصور الوسطى في كثير من الدول المسيحية في غرب أوروبا من اضطهاد بلغ حد الطرد بل الذبح في مجازر جعاعية ، مثلما حدث في مدن حوض الراين في فجر الحركة الصليبية سنة ١٠٩٦ (٢٥) .

وبدلا من أن يشير الكتاب المحدثون الى ما حظى به اليهود والنصارى في الدولة الاسلامية من تسامح ليس له نظير في أي ركن آخر من أركان العالم طوال العصور الوسطى ، اذا بنا نفاجأ في كتاب « تاريخ الانسانية » الصادر عن يونسكو بعبارة نصها « كان على غير المسلمين أن يدفعوا الخراج والجزية » . الأمر الذي شكل دفعا قويا بالنسبة لهم للتحويل الى الاسلام ، اما للخلاص من عبء هذه الضرائب ، أو للتمتع بالحقوق المدنية » (٢٦) .

ولا ندري ما هي الحقوق المدنية التي كانت تنقص النصارى واليهود ،

بعد ان سمح لهم فى الدولة الاسلامية بمزاولة كافة ألوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، فكان منهم كبار التجار والصيارفة والأطباء ، بل الوزراء فى بعض الحالات *

ثم ان هذه العبارة السابقة تدل على جهل الكاتب بأحكام النظام انالى فى الاسلام ، لانه يفهم منها أن ضريبة الخراج كانت وقفا على غير المسلمين * ان هذه الضريبة فرضت على ما تخرجه الأرض من محصول وثمار ، بمعنى أنها ضريبة زراعية يدفعها صاحب الأرض أو المستفيد من ثمرها وغلتها ، بصرف النظر عن ديانتهم ، مسلما كان أو غير مسلم . وكانت لها قواعد معينة طبقت على جميع رعايا الدولة الاسلامية على قدم المساواة ، استهدفت الرافعة بالمزارع ، فتباينت الضريبة فى قيمتها حسب نوعية الأرض وجودتها ، وطريقة ريها ، ونوع الغلة التى تنتجها ، ومقدار هذه الغلة . . . وغير ذلك من الاعتبارات التى حددها فقهاء المسلمين فى كتاباتهم ، ومن أشهرها « كتاب الخراج » لأبى يوسف (٢٧) *

أما الجزية ، فكانت ضريبة رمزية ، فرضت على المسيحيين واليهود ، وأعلى منها غير القادرين كالنصارى والنساء والأطفال والفقراء الذين لا يتكسبون . ويمكن تشبيهها من بعض الأوجه بضريبة الدفاع فى العصور الحديثة ، لأن النصارى واليهود كانوا معافين من الخدمة العسكرية فى الوقت الذى يتمتعون بالأمن والحماية ، فضلا عن كافة الخدمات العامة التى تقدمها الدولة لرعاياها جميعا دون استثناء * ومن ناحية أخرى ، فإن النصارى واليهود كانوا لا يدفعون الزكاة ، وهى ضريبة تصاعدية يدفعها المسلمون - أشبه بضريبة الدخل - وفق قواعد ومقاييس خاصة * وفى جميع الحالات فإن ضريبة الجزية على أهل الذمة كانت بسيطة غير مرهقة ، تراوحت بين ٤٨ درهما فى السنة على الفرد الثرى القادر ، و ١٢ درهما فى السنة على الفقير القادر على الكسب ، أى بين ما يقرب من عشرة دولارات أمريكية بالعملة

الحديثة ودولارين ونصف سنويا ، فهل كان هذا المبلغ السنوي الزهيد كفيلا بأن يجعل أحدهم يتخلى عن ديانة آبائه وأجداده ويدخل فى الاسلام ، لا لسبب آخر سوى التهرب من دفعه ٩٩ ؟* وهكذا عندما ثبت تاريخيا أن المسلمين لم يجبروا أحدا من أهالى البلاد التى فتحوها على الدخول فى الاسلام ، وعندما ظهر بعض المنصفين من الباحثين الغربيين الذين نادوا بأن الاسلام لم ينتشر بحد السيف (٢٨) ، ظهر من يكتب فى موسوعة تاريخ الانسانية الصادرة عن يونسكو ليقول ان الجزية فرضت فى الاسلام على غير المسلمين لتدفعهم على الدخول فى الاسلام !! ومن هذا يبدو كيف أن هناك اصرارا - ربما كان لا شعوريا - من جانب بعض الكتاب الغربيين على تفسير الاسلام - عقيدة وتاريخيا وحضارة - تفسيراً لا يستهدف الحقيقة بقدر ما يستهدف الاساءة الى الاسلام وأهله *



ولا ائد على عدم فهم كثيرين من الكتاب والمؤرخين غير المسلمين لروح الاسلام وأحكامه ، من أن بعضهم يعجب كيف أن أتباع محمد يختنون أولادهم ، رغم أن الختان « لم ينص عليه مطلقاً فى القرآن ، وبالتالي لا يشكل بندا فى احكام الاسلام ، وانما كان عادة منتشرة فى كافة انحاء شبه الجزيرة العربية فى العصر الموثنى قبل الاسلام » (٢٩) *

وبقدر ما يتسع له هذا البحث ، نكتفى بأن نضع بايجاز حقيقتين أمام القارئ لمساعدته فى ادراك الخطأ الذى وقع فيه الباحث ، أما عمدا ، وأما جهلا بالتعرض لموضوع سمح لنفسه بالكتابة فيه * الحقيقة الأولى هى أن الاسلام لم يلغ كل ماكان سائدا من أوضاع وعادات سادت المجتمع العربى قبل بعث النبى محمد عليه السلام ، انما اقر بعضا ، وعدل بعضا ، ورفض كل ما تعارض مع روح الاسلام وأدابه وأحكامه ومثله * والحقيقة الثانية هى أن شريعة الاسلام ليست كلها مستقاة من نصوص القرآن الكريم ، وانما هناك جزؤ له

خطورته من أحكام الشريعة مصدره الحديث النبوى والسنة النبوية ، بمعنى
مأثر عن محمد عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير • وما دام النبى قد أقر
وضعا كان سائدا فى المجتمع العربى قبل الاسلام ، ولم يستنكره أو ينهى عنه -
فهو قائم ، وعلى المسلمين أن يأخذوا ويعملوا به •

وما دغنا بصدد الحديث النبوى ، فانه ينبغى أن نشير الى أن بعض
المؤرخين والباحثين الغربيين تعمدوا - فى موجة الحقد والكراهية التى
صبوها على نبى الاسلام - أن يجرحوا الحديث ويقللوا من شأنه • من ذلك
ما جاء فى الجزء الثالث من موسوعة « تاريخ الانسانية » الصادرة عن يونسكو
من أن الحديث النبوى لم يخضع مطلقا لتمحيص أو معانية ، وأن المحدثين اعتمدوا
فى نقد الحديث على البحث فى صحة الاسناد فقط للتأكد من سلامة الحديث •
ويستشهد الكاتب على ذلك بعبارة للاستاذ جوس ارو ، يقول فيها أنه لم يحدث
عبر التاريخ أن خضع الحديث لدراسة نقدية تعتمد على المعنى ، وإن كل ماتم
من نقد للحديث انما جرى بطريقة آليه ، على أساس فحص الاسناد والتأكد
من سلامة سلسلة الرواة ، بصرف النظر عما احتسوته الاحاديث من معان
والفاظ (٣٠) •

ولا شك فى أن هذه العبارة تدل على جهل الناقل والمنقول عنه بعلم
الحديث ، وهو علم من أجل العلوم الاسلامية ، له علماء ومنهجه وتراثه •
ولو كان جوسى ارو ومن نقل عنه فى كتاب « تاريخ الانسانية » على قدر بسيط
من المعرفة بعلم الحديث الذى سمحا لنفسيهما بالكلام عنه ، والذى يعتبر من
أخطر مصادر الشريعة الاسلامية ، لعرفا أن هناك من علماء الحديث من عنوا
بالنقد الداخلى - أى بالمتن - مثلما عنوا بالنقد الخارجى ، أى بالاسناد •
وأغلب الظن أن هذين الباحثين لا يعرفان شيئا عن الحديث ، وانما رددا ما قال
به بعض أسلافهم من المستشرقين أمثال جولد زيهر وشاخت ، وغيرهما ممن
تعمدوا الاساءة الى الاسلام وحضارته بأحكام خاطئة مسمومة ترضى انواقهم
(م ٣ - تاريخ الاسلام)

ورغبات قرائهم ، ورثوها عن رجال الدين المسيحيين فى أواخر العصور الوسطى ، ونقلها عنهم دون وعى المعجبون بهم ممن تصدوا للكتابة فى تاريخ الاسلام وحضارته *

يقول أبو صلاح الشهر زورى - من علماء الحديث - أن بعض الأحاديث الموضوعية تعرف بركاكة الفاظها ومعانيها * أما ابن الجوزى فى كتاب « الموضوعات » فقد رفض بعض الأحاديث بقوله « هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، ورفض البعض الآخر بقوله « هذا حديث باطل عن رسول الله (ص) ما قاله قط ، وأقواله على ضد هذا » * وقال فى قسم ثالث « هذا حديث موضوع ، وكلمات الرسول عليه السلام منزّهة عن مثل هذا التخطيئ ، والرواية مجاهيل ٠٠٠ » * أما الحافظ ابن حجر - من علماء الحديث المعروفين - فقد قال عن حديث موضوع « ان عبارته لا تتلاءم مع أدب النبوة وفصاحتها » وهناك كتاب « أحاديث القصاص » لابن تيمية ، وفيه يفند بعض الأحاديث التى وردت على السنة القصاص تفنيذا عقليا موضوعيا - فيقول عن بعضها أنه « مخالف لصريح العقل » ويقول فى البعض الآخر « ليس معناه صحيحا على الإطلاق » *

أليس هذا كله نقدا للحديث على أساس فحص العبارة والمعنى والموضوع ؟ فكيف يدعى كاتب أو باحث فى موسوعة علمية أنه لم يحدث مطلقا على مر العصور نقد موضوعى للحديث ؟



ومرة أخرى يبدو جهل بعض الكتاب الغربيين بأصول الديانة الاسلامية التى تصدوا للكتابة عنها فى قول أحدهم ان الشريعة الاسلامية لم يكن لها وجود فى القرن الأول الهجرى بأكمله ، وأن المسلمين « استقروا نظمهم القضائية والإدارية مما كان معمولاً به فى البلاد التى فتحوها من قوانين

رومانية.بيزنطية ، أو فارسية ساسانية ، فضلا عما أخذه عن التلمود وعن القانون الكنسى الخاص بالكنيسة الشرقية ، (٣١) .

وهكذا تم الخلط فى أكبر موسوعة تاريخية صدرت عن يونسكو حتى الآن ، بين الأحكام القضائية - وجعلها مستمدة من القرآن والحديث - وبين النظم الادارية التى طبقت فى الدولة الاسلامية . ان الأحكام القضائية فى الاسلام ترتبط بما يعرف باسم القضاء الشرعى ، وقد ولدت مع مولد القرآن ، لأن القرآن - كما سبق أن أشرنا - ليس كما تصوره بعض الباحثين الغربيين دون فهم أو وعى ، مجرد ترديد لعبارات الوعيد والنفذير ، أو الشواب والعقاب ، والجنة والنار ، والساعة والنشور . . وانما القرآن دستور الهى كامل ، به من الأحكام ما يكفل للمعاملين به حياة آمنة مستقرة . فالجرائم المعروفة فى المجتمع البشرى ، من قتل وسرقة وزنا واعتداء على الأرواح والأموال . ونهش الأعراض . . . وغيرها ، لها أحكامها فى الشريعة الاسلامية ، وهى أحكام منصوص عليها صراحة فى القرآن . وقد حاول بعض الباحثين الغربيين فى السنوات الأخيرة أن يثبتوا وجود صلة بين الشريعة الاسلامية ، والقانون الرومانى ، ولكنهم فشلوا فى ذلك ، وجاءت كتاباتهم مليئة بالتكهنات ، ينقصها الدليل والبرهان .

اما القول بأن الشريعة الاسلامية استمدت بعض أحكامها من التلمود أو القانون الكنسى فقول هراء ، لأن العلاقة بين الطرفين ليست متباعدة فحسب ، بل انها فى كثير من الأحيان متناقضة متباينة الجذور ، مختلفة الأصول . ان الشريعة الاسلامية - كما سبق أن أشرنا - ذات اصول دينية سماوية ، فى حين أن كلا من التلمود والقانون الكنسى موضوع ، لا يعترف بهما المسلمون . ان المسلمين يعترفون بالتوراة والانجيل كما انزلتا على موسى وعيسى عليهما السلام ، وليس كما وضعتا أو حرفتا فيما بعد . ومن واضح ان القول بأن الشريعة الاسلامية أخذت عن التلمود وعن القانون الكنسى ، يرتبط بما رددته الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى ، وما ادعاه

المستشرقون الذين عبروا عن وجهة نظر الكتيبة ، من أن محمدا عليه السلام استقى ديانته عن اليهود والنصارى ، ومن أن القرآن موضوع - من وضع محمد - وأنه استقى ما فيه من أحكام ومعلومات وأخبار وقصص من كتب اليهود والنصارى .

أما بالنسبة للنظم الادارية فى الدولة الاسلامية - وهى التى خلط الكاتب بينها وبين احكام الشريعة - فيبدو الأمر مختلفا الى حد كبير . ذلك ان العرب الفاتحين لم تكن لديهم خبرة بحكم بلاد واسعة ، ذات جذور راسخة ، وحضارات قديمة ، مثل فارس والعراق والشام ومصر . ولم يجدوا فى القرآن أو الحديث ما يشير من بعيد أو قريب الى كيفية حكم تلك البلاد وترتيب امورها وتنظيم مرافقها ، اللهم الا ما يتعلق بالاحكام العامة مثل العدل بين الرعية ، والأخذ بالشورى ، ونحو ذلك . لذلك أبقى العرب المسلمون فى البلاد المفتوحة على كافة النظم الادارية التى كان معمولاً بها قبل الفتح ، والتى ألفها الأهالى فى تلك البلاد ، طالما ان هذه النظم لا تتعارض مع روح الاسلام وأحكامه وآدابه . وهذا فى حد ذاته يعتبر ميزة تشير الى مرونتهم ، وقدرتهم على مواجهة الأوضاع الجديدة دون تزمت أو تعصب .



وفى موجة الحرص على تشويه صورة الاسلام ، والانتقاص من أثره الحضارى والتاريخى ، حرص كثير من كتاب التاريخ غير المسلمين - فى كتاباتهم عن حركة الفتوح العربية الاسلامية - على التركيز على العامل الاقتصادى كدافع أساسى لتلك الحركة ، والاقلال من شأن العامل الدينى . فيرنارد لويس فى كتابه « العرب فى التاريخ » يقول ان الحركة لم تكن اسلامية ، وانما هى عربية ، وانها جاءت تحت تأثير زيادة السكان فى شبه الجزيرة العربية ، مما دفع العرب الى الهجرة بحثا عن مأوى فى البلاد المجاورة . وهو بذلك يعتبر حركة الفتوح التى انطلقت من شبه الجزيرة فى

القرن السابع للميلاد حلقة فى سلسلة الهجرات السامية التى خرجت من نفس المنطقة على مر العصور السابقة واتجهت الى اقليم الهلال الخصيب . وينتقل من ذلك الى القول بأن الدافع وراء هذه الحركة كان دنيوياً أكثر منه دينياً ، ويستدل على ذلك بأن من قادة هذه الحركة كان أناس مثل خسالد بن الوليد وعمرو بن العاص ، اللذين وصفهما الكاتب بأن اهتماماتهما بالدين كانت ذات طابع نفعى ، تنقصه الحماسة والوازع (٣٢) .

وهكذا لم يكف هذا الباحث بالانتقاص من شأن العامل الروحى فى تحريك حركة الفتوح الاسلامية ، بل حرص على تجريح بعض اعلام الاسلام من الصحابة الأوائل الذين برزوا فى ميادين الحرب والسياسة ، ونسى أن احد اللذين وصفهما بالنفعية وضعف الوازع الدينى ، وصفة محمد عليه السلام بأنه « سيف الله المسلول » . وقطعاً لم يأت هذا الوصف اعتباطاً .

أما توماس أرنولد ، فيعبر عن أثر العامل الاقتصادى فى الفتوح الاسلامية تعبيراً أكثر جرأة وتطاولاً ، فيقول عن هذه الحركة انها « هجرة جماعة دفعها الجوع والعوز الى ترك صحاريها المجده ، واجتياح بلاد مجاورة أوفر حظاً فى الغنى والخيرات » (٣٣) .

ولكن لنا أن نتساءل : هل كان من الممكن أن تتم حركة الفتوح العربية فى القرن السابع للميلاد - على النحو الذى تمت عليه - لو لم يكن الاسلام قد ظهر ، وأحدث ما أحدثه من تغييرات شتى فى شبه الجزيرة ؟؟

لقد أثار الأستاذ بيكر هذا التساؤل ، ولكنه لم يجب عنه اجابة سليمة مجردة من الأهواء ، فقال ان الجوع والعوز والرغبة فى السلب والنهب - وليس الدين - هى القوى الكامنة وراء حركة الفتوح العربية فى القرن السابع للميلاد . وأضاف الى ذلك أن دور الدين فى تلك الحركة يقتصر على تشكيل رباط الوحدة بين المحاربين ، وتهيئة قوة مركزية لهم (٣٤) .

ولو اعترف هؤلاء الباحثون بأن الاسلام جاء ديانة سماوية عالمية ،
لأدى بهم هذا الاعتراف الى اصدار حكم أكثر عدالة على حركة الفتوح العربية
الاسلامية . ذلك انه فى ظل هذه الحقيقة أرسل محمد عليه السلام الى ملوك
البلاد المجاورة وحكامها يدعوهم للدخول فى الاسلام . ولكن دعوته لم
تصادف قبولا ، بل ربما صادفت اعتنانا من بعضهم ، وبذلك شكلت الحكومات
فى تلك البلاد حواجز حالت دون وصول الدعوة الاسلامية الى الشعوب
وعامة الناس . وكان لابد من تحطيم هذه الحواجز ، ولذلك خرجت الجيوش
الاسلامية من شبه الجزيرة - لا للسلب والنهب ، ولا لفرض الاسلام بقوة
السيف مثلما أدعت الكنيسة فى العصور الوسطى - وانما لتحطيم الحكومات
التي شكلت حواجز حالت دون وصول دعوة الاسلام الى الشعوب . ولا يوجد
دليل تاريخى واحد يثبت أن شبه الجزيرة العربية تعرض فى تلك المرحلة
الزمنية لأزمة اقتصادية طاحنة ، أو لانفجار سكانى رهيب من شأنه أن يؤدى
بالعرب الى الخروج بعيدا عن بلادهم . وإذا كان الهدف اشباع البطون
والسلب والنهب ، ألم يجد العرب فى فارس والعراق والشام ومصر
ما يكفيهم ؟ لماذا ذهبوا هذه المرة - بخلاف الهجرات السابقة التي خرجت
من شبه الجزيرة - بعيدا الى الاندلس غربا وشمال الهند وحدود الصين
شرقا ؟ لقد أثبت التاريخ أن الهجرات والغزوات التي خرجت تحت تأثير
الجوع اتصفت بالتدمير والتخريب ، مثلما فعل الهون Huns فى القرنين
الرابع والخامس للميلاد ، والمغول فى القرن الثالث عشر ، فلماذا اتصفت
حركة الفتوح العربية فى القرن السابع بأنها حركة تعبير وانشاء ، بحيث
ما حل العرب فى تلك الحركة فى بلد الا اشاعوا فيه الأمن والاستقرار ،
ثم الازدهار الحضارى ؟؟ لعل الاجابة على هذه الأسئلة تكمن كلها فى كلمة
واحدة هى : الاسلام .

وما دمنا قد تطرقنا الى الاسلام كظاهرة حضارية فلا بد من كلمة حاسمة لتحديد العلاقة بين الاسلام والعروبة وبالتالي تحديد الهوية الحقيقية لتلك الحضارة العظيمة التي توجت العالم اجمع فى العصور الوسطى ، هل توصف بانها حضارة عربية ام اسلامية ؟ الواقع ان كثيرا من الباحثين تخطئ بين هاتين الصفتين ، حتى اننا نجد فى المرجع الواحد - مثل « تاريخ الانسانية » الصادر عن يونسكو - بعض الباحثين يصف مظهرا من مظاهر هذه الحضارة بانه عربى ، وزميل له - او ربما الكاتب نفسه - يصف مظهرا آخر بانه اسلامى . وفى الكلام عن العلوم ، يصر الكاتب على وصف النشاط العلمى فى تلك الحضارة بانه عربى وليس اسلاميا ، ويعلل ذلك بدعوى ان عناصر عديدة غير اسلامية اسهمت فى ذلك النشاط (٣٥) . وتمشيا مع هذا المبدأ يتكلم عن التطور التكني ، فيضع عنوانا « العالم العربى » ، وتحت هذا العنوان يعالج ذلك التطور فى فارس وفى بلاد ما وراء النهر ، وغيرهما من الاقاليم التى لم تتعرب ، ولكنها كانت اجزاء من الدولة الاسلامية الكبرى (٣٦) .

وفى نفس الفصل - من نفس الكتاب والمجلد - يعالج أحد الباحثين موضوع المقاييس فيستخدم مصطلح علم القياس عند المسلمين Moslem Metrology (٣٧) . وفى نفس الكتاب يعالج باحث ثالث موضوع الفن ، فيستخدم مصطلح « الفن الاسلامى Moslem Art (٣٨) » .

وهكذا يتأرجح الباحثون بين لفظى العروبة والاسلام ، وان كان كلاهما عزيز على قلب كل مسلم حتى ان لم يكن عربيا . ذلك ان العروبة والاسلام - فى حالات كثيرة - صنوان لا يفترقان . ولما كان لابد من حل لهذه المعادلة فاننا نرى كفة الاسلام هى الراجحة ، بمعنى ان صفة الاسلاميه لهذه الحضارة ولكافة جوانبها هى الصفة المعبرة عن وجهها الصحيح من الناحية العلمية .

ولتفصيل ذلك نقول انه مع اعترافنا بأن نبي الاسلام ينحدر من اصل
عربى صريح ، وبأن كتاب الاسلام وهو القرآن نزل بلسان عربى حيين ، وبأن
العرب هم الذين حملوا رسالة الاسلام فى دورها الأول الأساسى الى خارج
شبه جزييرتهم ، وبأن اللغة العربية صارت هى لغة هذه الحضارة المعبرة
عن أدبها وعلومها ، الموحدة بين السنة وعقول أهلها ٠٠٠ مع اعترافنا بكل
ذلك ، فاننا نقول أنه لولا رسالة الاسلام ما كان لمحمد (ص) دور فى التاريخ ،
وما كان قد ظهر القرآن ، وما كان للعرب ذلك الشأن بين أمم الأرض ، وبالتالى
ما كانت لتظهر تلك الحضارة المورقة التى قدمت الكثير من العطاء
للإنسانية جمعاء .

وإذا كانت حضارة الاسلام قد استقطبت عناصر عديدة غير عربية - من
الفرس والترك والتركمان والاكراك والبربر ٠٠٠ وغيرهم - فإن الفضل يرجع
الى روح الاسلام التى جعلت من هؤلاء جميعا بناء واحد وأمة واحدة ،
ينعمون جميعا بمناخ من المساواة والعدالة تحت لواء الاسلام .

وإذا كان قد أسهم فى بناء حضارة الاسلام بعض من لا يدينون
بالاسلام من اليهود والنصارى وغيرهم ، فإن الفضل يرجع الى الاسلام الذى
كفل لهم حرية العبادة وحرية العمل وحرية الفكر ، ووفر لهم الأمن على
أرواحهم وممتلكاتهم ، فانصرفوا جميعا يعملون وينتجون تحت مظلة الاسلام
وبين رحابه .

أما أن نتمسك بصفة العروبة لنصف بها هذه الحضارة ، ونكتفى بها
عن ذكر الاسلام ، فاننا فى هذه الحالة نكون قد تشبثنا بالفرع وتركنا
الأصل . ثم ان من حقنا أن نتساءل : ما هو مصير اللغة العربية ومستقبلها
فى العالم ان لم يكن قد ظهر الاسلام ؟

وأخشى ما نخشاه أن يكون العامل الكامن وراء تمسك ذلك النفير بالعروبة ، ليس الايمان بأهمية العروبة فى خلق وإبداع هذه الحضارة ، يقدر ما هو النفور من الاسلام ومحاولتهم عدم ربط تلك الحضارة العظيمة به فى أى جانب من جوانبها • ولكن الحقيقة التاريخية تبقى دائما أعظم واسمى من العاطفة والأحاسيس اللاشعورية • وليعلم الجميع أن ما يسمونه القومية العربية لن تكون أبدا بديلا عن الاسلام •

الحواشي والمراجع

- 1 — Rashdall : The Universities of Europe in the Middle Ages
Vol. 1, P. 566 (1936)
- 2 — Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. P. 74-94
(1938)
- ٢ — انظر فى هذا الشأن كتابات كل من :
Aldo Miele, Marcellin Berthelot, Julius Ruska ..
- 4 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle
Ages. vol 1 ,P.77 (1936) .
- وجدير بالذكر ان أعمال قسطنطين الافريقى جمعت وطبعت فى مجلدين فى مدينة بال
(١٥٣٦ ، ١٥٣٩) .
- 5 — Quatremere : Mamlouks, I, P. XIII.
- 6 — « The middle ages regarded the severance between Christian
Europe and the Muslim East from such a one - sided eccle-
siastical and clerical Point of view, as was bound to obscure the
comprehension of historical facts. The Popular version of the
matter, even among the cultured classes to-day, is still under
the spell of this tradition :
- Inspired by their Prophet, the Arab hordes fall upon the Christian
nations to convert them to Islam at the point of the sword. The
thread of ancient development is torn completely asunder.
Anew civilization, that of Islam, created by the Arabs, takes the
place of older civilization of Christianity. The Eastern and Wes-
tern countries are opposed to each other on term of complete
entrangement.». Cam. Med. Hist. vol. II, chapter XI; P. 329.
- 7 — Lane - Poole ; Illustrations of Med. Thought, P. 5 &
Eyre : European Civilisation, vol. 3, P. 324.
- 8 — « For the occidental reader, there are grave difficulties in
attaining a balanced understanding of the historical role of
Muhammed .. One difficulty is that some occidental readers

are still not completely free from the prejudices inherited from their mediæval ancestors. In the bitterness of the crusades and the wars against saracens, they came to regard the Muslims, and in particular Mohammed, as the incarnation of all evil and the continuing effect of the propaganda of that period has not yet been completely removed from occidental thinking about Islam. It is still much commoner to find good spoken about Buddhism than about Islam ... ».

Montgomery Watt : The Cambridge History of Islam.
vol. 1; P. 30 (1970).

9 — Cam. Med. Hist. vol. 2, Chapter -X- P. 305 (1976).

10 — « Mohomet, as we might have been expected, conceives the Resurrection after the most crudely materialistic fashion ». Idem, P. 308.

11 — Ibid.

12 — « It is clear that the religion revealed to Mohammed was syncretism of Jewish and Christian doctrines, supplemented by Arab national pagan traditions. » History of Mankind - vol. III; 540 - 541.

13 — « The book is a collection of oratorical extracts, which are addressed to listeners, not to readers... »
Idem; P. 542.

- ١٤ — « ان الذين يتلون كتاب الله واقاموا الصلاة ، فاطر ، ٢٩ (35_29)
« والذين اتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته ، البقرة ، ١٢١ (2, 121)
» وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن ، البقرة ، ١٠٢ (2, 102)
« انتمرون الناس بالبروتفسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب ، البقرة ، ٤٤ (2, 44)
« وزد عليه ورتل القرآن ترتيلا ، المزمل ، ٤ (73, 4)
والى جانب هذا الحث على قراءة القرآن ، يطالب الاسلام المسلم بان يحسن الاستماع الى القرآن اذا تلى على مسامعه .
« ولذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ، الاعراف ، ٧٩ (7, 79)
١٥ — « وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا » الاحزاب ، ٦٣ (33, 63)
١٦ — « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » النساء ٨٢ (4, 82)
١٧ — « ولا تنس نصيبك من الدنيا ، القصص ، ٧٧ (28, 77)

18 — « The distinctions between lawful and unlawful food are

largely borrowed from Judaism ».

Cam. Med. Hist. vol. II, Chapter 10; P. 315.

19 — Idem; Ps. 309 & 314.

(19, 15)

٢٠ — سورة مريم ، ١٥

٢١ — سيرة ابن هشام ، ج ٢ ، ص ٩٤ — ٩٨ .

٢٢ — سورة المائدة ، ١٨

٢٣ — « ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم بعد ايمانكم كفاراً ۝ فاعفوا واصفحوا

حتى ياتي الله بامرہ ، ان الله على كل شيء قدير » . البقرة ، ١٠٩

24 — Margoliouth : Muhammad and the Rise of Islam, P. 362 (1923) .

25 — Albert d' Aix (Recueil des Historiens des Croisades — Historiens Occidentaux, IV. P. P. 292 - 293) .

26 — « Non Moslems have to pay both Kharag and djizya ... there is thus very strong inducement for them to undergo conversion to Islam, whether to be free of the heavy taxes or to enjoy the rights of citizenship. ».

History of Mankind, vol. 3, chapterx, P. 544

٢٧ — أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم (ت ١٩٢ = ٨٠٨ م) : كتاب الخراج — طبعة

ببلاق ١٣٠٢ هـ .

28— « It was not the religion of Islam which was by that time disseminated by the sword, but merely the political sovereignty of the Arabs.»

C. H. Becker (Cam. Med Hist.; vol. II, P. 330) .

29— « The rite of circumcision prevailed everywhere in heathen Arabia and was retained by the followers of Mahomet, but it is never mentioned in the Koran, and does not properly form part of religion of Islam ».

Bevan : (Cam. Med. Hist. vol. II. Chapter X, P. 315) .

30— « Professor Jussi Aro points out that there is almost never any question of a historical criticism of the text of The Hadith. There is only the mechanical criticism of the Isnad or the Chain of transmitters ».

Hist. of Mankind; vol. III; P. 573; note 1.

31— « It has noted that throughout the greater part of the first century of Hegira, Moslem law in any strict sense of the word did not exist ... Moslem attitude in this respect goes for to explain the very great measure in which they adopted the juridical and administrative institutions of the territories they

conquered. stemming as these did from Roman-Byzantine Law, Persian Sassanian Law, Talmud Law, and the Canon Law of Eastern Church ... »

History of Mankind; vol.III; P. P. 544 - 545.

- 32— That the driving force of the conquests was worldly rather than religious is shown by their outstanding figures, men of the type of Khaled and A'mr, men whose interest in religion was perfunctory and utilitarian ».

Bernard Lewis : The Arabs in History; P. 56. (1966).

- 33— This expansion of the Arab race is more rightly envisaged as the migration of a vigorous and energetic people driven by hunger and want, to leave their inhospitable deserts and over run the richer lands of their more fortunate neighbours ».

T. W. Arnold : The Preaching of Islam; P. 46 (1968).

- 34— « Hunger and avarice, not religion, are the impelling forces, but religion supplies the essential unity and central power ».

C. H. Becker. (Cam. Med. Hist. vol. 2; Chapter XI;P. 332).

- '5 — (Arab science rather than Moslem science is the accurate description of the body of scientific knowledge, which found expression in Arabic throughout the territories ruled over by Islam. Scientific works come in many instances from men who were not Moslems, and the religious qualifications often would be a false reflection of facts. Arab civilization was the product of the activity of nearly all peoples, of various confessions and races, occupying the immense area where Islam was the predominant faith. Throughout the Middle Ages, Arabic was the language of Intellectual progress in the Moslem World.)
History of Mankind; vol. III; P. 641.

36 — Idem; P. 311.

37 — Idem; P. 321.

38 — Idem; P. 783.

(٢)

أضواء جديدة علي حركة الردة

في صدر الاسلام

عندما نفكر فى اعادة كتابة التاريخ ، علينا ان نضع امامنا هدفين اساسيين ، اولهما تنقية التاريخ مما علق به من شوائب وخرافات وأوهام ومبالغات - وربما افتراءات - الصقها به الزمان ، وصارت مع الأيام جزءا من الرواية التاريخية • والهدف الثانى هو محاولة تفسير الأحداث التاريخية تفسيراً صحيحاً يتفق مع الواقع والحقيقة ، بعيداً عن الأوهام الشخصية والنعرات الاقليمية او المحلية ، والتشدد الدينى ، والتعصب المذهبى ، والتحيز الفكرى •

ذلك ان المشكلة الكبرى التى تواجهنا فى دراستنا لمصادر التاريخ عموماً ، هى اعتماد اللاحقين على ما دونه السابِقون ، ونقلهم عنهم فى كثير من الأحيان نقلاً أعمى دون وعى أو تمحيص أو تفنيد • وهذا هو السر فى تشابه الروايات - وربما تطابقها - فى مختلف كتب التاريخ عن حادث بعينه • وفى كثير من الحالات يكون سبب هذا التشابه أن أصل الرواية واحد ، ذكرها على نحو معين مؤرخ سابق ، ثم نقلها عنه - وعن بعضهم البعض - من جاء بعده من المؤرخين ، حتى ليخيل لمن يرجع الى عشرات المصادر ان الرواية حقيقية ، وإن هناك اجماعاً على صحتها • وهنا يكمن الخطر ، لأن الأصل الذى نقل عنه اللاحقون قد يكون مبالغاً فيه ، أو متحيزاً لجانِب معين ، أو غير صحيح •

ومن المواضيع الحساسة فى التاريخ الاسلامي التى تتطلب وقفة خاصة طويلة من الباحثين ، للحكم عليها حكماً أميناً صادقاً ، تلك الحركة المعروفة باسم حركة الردة فى صدر الاسلام • ذلك اننا نعتقد أن هذه الحركة أسوأ فهمها وتصويرها فى التاريخ ، فضلاً عن أنها لم تعط أو تفسر التفسير الواقعى السليم •

(م ٤ - تاريخ الاسلام)

فعندما نتتبع مسيرة الاحداث فى السنوات الاخيرة من حياة الرسول
- عليه الصلاة والسلام - نجد اجماعا من الرواة وكتاب السيرة والتاريخ
عن ان الرسول صلى الله عليه وسلم فتح مكة فى السنة الثامنة للهجرة .
وبعد ذلك مباشرة - اى فى السنة التاسعة للهجرة - اقبلت عليه الوفود تمثل
قبائل شبه الجزيرة العربية تعلن اسلامها . ولم يلبث - عليه الصلاة
والسلام - ان حج حجة الوداع فى السنة العاشرة ، ثم مرض وتوفى فى
اوائل السنة الحادية عشرة .

وثمة حقيقة اخرى اجمعت عليها المصادر والروايات المعاصرة ، هى ان
الرسول صلى الله عليه وسلم ما كاد يعود من حجة الوداع فى السنة العاشرة
لهجرة حتى بلغه خروج الأسود العنسى باليمن ، وهى اول ردة فى الاسلام .
وتبع ذلك خروج كثير من القبائل فى شتى انحاء شبه الجزيرة العربية، وخاصة
بعد ان شاع خبر مرض الرسول صلى الله عليه وسلم ثم وفاته ، وعندئذ
(كفرت الأرض وتضرعت ، وارتدت من كل قبيلة عاعة او خاصة ، الا قريشا
وثقيفا) على قول الطبرى .

وهنا لابد لنا من وقفة لتقييم الحقائق السابقة :

من الخطأ والمبالغة اعتبار مجيء الوفود الى الرسول صلى الله عليه
وسلم فى السنة التاسعة للهجرة لتعلن اسلامها دليلا على ايمان القبائل
بالاسلام كعقيدة ، والقول بان ذلك يعبر عن انتشار الاسلام فى شتى انحاء
شبه الجزيرة العربية وتغلغل تعاليمه ومبادئه فى قلوب الناس . ذلك انه
يتعذر علينا فهم الحقيقة الخاصة بان الالف الافراد ، من شتى القبائل المتناثرة
فى مختلف انحاء شبه الجزيرة العربية ، اقتنعوا بالدين الجديد فى مدى
سنوات قليلة ، مع عدم وجود وسائل دعاية او اعلام او معرفة . لو كانت
هناك صحافة او اذاعة او طباعة ، لقلنا ان الاعلام اتى ثماره ، وان الالف
النسخ التى طبعت من القرآن الكريم ، واحاديث الرسول جذبت الناس الى

الصراط المستقيم . ولكننا نعلم من واقع السيرة النبوية والمصادر الأولى ان حفاظ القرآن عند وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) كانوا قليلين ، وقد خشي على القرآن من الضياع عند تناقص عددهم في عهد أبي بكر رضي الله عنه ، نتيجة الموت أو الاستشهاد ، فأشار عليه بعض المخلصين من الصحابة بالاسراع في جمع القرآن .

يروى الطبري ان سبعين صحابيا من حفظة القرآن استشهدوا في معركة اليمامة ضد مسيلمة الكذاب ، الامر الذي اغزع عمر بن الخطاب ، وجعله يخشى ان يتبدد القرآن ، فذهب الى أبي بكر وقال له : « ان القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن ، واني أخشى ان يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن » . واني أرى ان يجمع القرآن » . فقال له أبو بكر « كيف تفعل ما لم يفعله رسول الله (ص) » . ويروى أبو بكر رضي الله عنه - ما تم بعد ذلك ، فيقول « فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدرى لذلك ، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر » . وكان أن كلف أبو بكر الصديق عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت - رضي الله عنهما ، وعن الصحابة أجمعين - بأن يقفا على باب المسجد ويطلبا من كل من يحفظ القرآن أن يذكر لهما ما يحفظ . فوقف عمر وصاحبه على باب المسجد ، ونادى : « من كان تلقى من رسول الله (ص) شيئا من القرآن فليأت به » .

وتعنيانا من هذه القصة نتيجة واحدة : اذا كان هذا شأن القرآن الكريم عند وفاة الرسول (ص) ، واذا كان هذا هو عدد حفاظ القرآن الكريم في تلك المرحلة ، فماذا كان نصيب القبائل العربية الضاربة في شتى انحاء بوادي شبه الجزيرة من كتاب الله ؟ وهل ينتظر أن يكون بعضها قد اثم به لما كافي واستوعب احكامه ، لينشرح في ضوئه صدره لدين الله ؟؟

حقيقة ان الرسول (ص) ارسل بعض الصحابة الى القبائل - مثل على بن أبي طالب - الى اليمن ، وعمر بن العاص الى عمان . ولكن هذا

حدث في وقت متأخر - في السنة العاشرة للهجرة ، قبيل انتفاضة القبائل فيما عرف باسم حركة الردة • ولم يكن باستطاعة هؤلاء مع قلة عددهم من ناجية ، وسعة انتشار القبائل العربية من ناحية ثانية ، وضيق الوقت وتلاحق الاحداث بسرعة من ناحية ثالثة ، أن يشقوا طريقا للاسلام الى قلوب قطاع عريض من عرب شبه الجزيرة •

وهكذا فان اقصى ما نسمعه عن انتشار الاسلام في تلك المرحلة لا يتعدى اشارات لا يمكن أن نحملها أكثر مما تحتفل ، لنقول ان الاسلام كمقيدة لها تعاليمها ومبادئها ، وكرسالة لها نظرتها الى الحياة ومشاكلها ••• كان قد تطرق الى قلوب الغالبية الكبرى من العرب عندئذ • ومن امثلة ذلك ما يقال من أن البعض - مثل مطسوك حمير - كتبوا الى الرسول (ص) مقربين بالاسلام ، فكتب اليهم الرسول (ص) (يأمرهم بما عليهم في الاسلام ، وينهاهم عما حرم عليهم) (١) فهل كانت تكفى مثل هذه العملية السطحية لاقتناعنا بأن مثل هؤلاء دخلوا فعلا بأحاسيسهم في دين الله ، وتشربت قلوبهم تعاليمه وأركانها وأدابه ؟؟

بل لعله من الغريب أن نسمع عن بعض الرسل الذين أوفدهم رسول الله (ص) الى قبائل العرب لتبصيرهم بالاسلام ، أن الايمان لم يكن قد رسخ في قلوبهم بعد • من ذلك ما يقال من أن هوندة بن على ملك اليمامة أرسل الى النبي (ص) وفدا ، فيهم مجاعة والرجال • وأقام الرجال عند الرسول (ص) حتى قرأ البقرة وغيرها وتفقه ، وعندئذ بعثه الرسول معلما لأهل اليمامة ، فاذا به يرتد ويضم الى مسيلمة الكذاب ، ويشهد أن رسول الله (ص) اشرك مسيلمة معه ، فكانت فتنته اشد من فتنة مسيلمة (٢) • واذا كان هذا هو شأن المعلم الذي أرسله الرسول (ص) الى اهل اليمامة (ليشدد من أمر المسلمين) فماذا ننتظر من اناس لم يروا الرسول ولم يسمعوا منه ، ولم يقرأوا بين يديه آية واحدة من آيات القرآن الكريم ، ولم يعرفوا عن

الاسلام الا صورة غير واضحة رواها القصاص والاختاريون ؟

ان مجيء وفد من بضعة افراد - غالبا دون العشرة - ليعلن دخول قبيلة بأسرها في الاسلام ، لا يعنى ان افراد هذه القبيلة قد آمنوا فعلا بهذه العقيدة الجديدة . والذي نعتقده ان القبائل العربية أعتزت امام سقوط مكة في قبضة الرسول (ص) ، وانكسار قريش امامه (ص) ، وادركت انها لا تستطيع الصمود امام تلك القوة الجديدة الكاسحة ، فأرسلت وفودها تعلن استسلامها ودخولها في الطاعة . ولما كانت تعلم ان الدخول في الاسلام هو الشرط الوحيد لموادة المسلمين واتقاء خطرهم ، فان استسلامها جاء في صورة اعلان اسلامها .

ولا يخفى علينا ان احلال تعاليم الاسلام في القلوب محل عقائد راسخة موروثه ، يتطلب جهدا واقناعا ووقتا . ذلك ان هذا الامر لا يبد له أولا من تفريغ القلوب والصدور من الشحنة الفاسدة الكامنة فيها . وبعد تنظيفها جيدا يعاد شحنها بشحنة أخرى سليمة من تعاليم الاسلام ومثله ومبادئه . وفى الحاليتين - حالة التفريغ وحالة الملء - لا بد من ان تتم العملية تدريجيا - وبآناة وصبر - حتى تكون سليمة مثمرة .

لماذا لم تحدث ردة عن الاسلام في بعض البلاد التي فتحها المسلمون بعد ذلك مثل مصر مثلا ؟ لأن انتشار الاسلام في تلك البلاد لم يتم سريعا في مدى بضع سنوات قليلة ، وانما استغرق قرونا طويلة . ويعطى المؤرخون - مثل ماسينون - سنة ٢٣٩ هـ (٨٥٣ م) أهمية خاصة في تاريخ انتشار الاسلام في مصر ، لأنه منذ هذه السنة أخذت تختفى ثورات الاقباط ، مما يدل على ان غالبية اهل البلاد صارت فعلا من المسلمين (٣) . وكان ذلك بعد الفتح العربي لمصر بأكثر من قرنين من الزمان . اما في شبه الجزيرة العربية ، فاننا نريد ان نصور الاسلام وقد انتشر بين قبائلها في مدى عامين !!

ثم ان علينا ان نذكر دائما ان الاسلام يمثل من بعض زواياه ثورة

اجتماعية بكل معاني الكلمة ، وليس مجرد شهادة يطلق بها أو طقوس وفراذش تؤدي . لقد استهدف الاسلام احلال مجتمع سليم محل مجتمع فاسد ، واستبدال عادات وتقاليد عفنة بأخرى كريمة ، ونشر سلوك اجتماعي قويم بدلا من آخر منحرف .

ومن دراستنا للتاريخ نستطيع ان ندرك ان انقلابا عسكريا أو سياسيا يمكن ان ينجح في مدى ساعات ، وان تحولا اقتصاديا يمكن ان يتم في مدى أعوام قليلة . اما ثورة اجتماعية شاملة فلا يمكن ان تكتمل في مدى جيل واحد ، ولابد لها من بضعة أجيال لتؤتي ثمارها . ذلك انه يصعب على البشر ان يتخلى بسرعة عما ورثه عن آباءه وأجداده من عقائد وعادات وتقاليد ، ولد وشب في ظلها ، ورأى آباءه وأجداده يدينون بها ، وغدت جزءا لا يتجزأ من تكوينه الروحي والفكري والنفسي . وجاء مصداق ذلك في القرآن الكريم (بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك من قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون) وكذلك قوله تعالى : (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، أولئك هم الشيطان يدعونهم الى عذاب السعير) (٤) وهكذا يبدو ان التمسك بتراث الآباء والجداد وستنهم وعقائدهم وتقاليدهم هو امر طبيعي في النفس البشرية ، يحتاج تغييره الى جهد كبير ، ووقت ليس بقصير .

ولذا نرجح ان القرار الذي اتخذته غالبية القبائل العربية ، في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بالدخول في الاسلام كان قرارا سياسيا ، استهدفت به زعامات تلك القبائل المحافظة على كيائها ، ودرء خطر المسلمين عنها . وليس معنى ان هذه القبائل أرسلت وفودا الى الرسول (ص) تعلن اسلامها انها فهمت ما هو الاسلام ، او انها الت بروحه وأمنت بتعاليمه ، وحرصت على الدخول فيه .

وَهَذَا الْإِيمَانُ وَثَقَّةُ إِمَامِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لِمَ تَأْمَنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) (٥) فَفِي حُكْمِ الْإِيمَانِ أَنَّ الْقَصْدَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَعْرَابُ بَنِي أَسَدٍ فِي خَزِيمَةِ (٦) * وَأَيْدِ ابْنِ أَبِي حَيَّانَ هَذَا الرَّأْيُ ، وَقَالَ أَنَّ بَنِي أَسَدٍ خَزِيمَةُ قَبِيلَةٍ تَجَاوِرُ الْمَدِينَةَ ، أَظْهَرُوا الْإِسْلَامَ وَقُلُوبُهُمْ دَخَلَتْ أَيْضًا يَحِبُّونَ الْمَغَانِمَ وَعَرَضَ الدُّنْيَا * وَيُرَدِّفُ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ (مَزِينَةٌ وَجْهِيَّةٌ وَأَسْلَمَ وَأَشْجَعُ وَغَفَارٌ ، قَالُوا : آمَنَّا فَاسْتَحَقَقْنَا الْكَرَامَةَ) فَرَدَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ : (قُلْ لِمَ تَوَافُونَ وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) فَهُوَ اللَّفْظُ الصَّادِقُ مِنْ أَقْوَالِكُمْ ، وَهُوَ الْأَسْتِسْلَامُ وَالْإِنْقِيَادُ ظَاهِرًا ، وَلَمْ يَرِاطِءْ أَقْوَالَكُمْ مَا فِي قُلُوبِكُمْ * فَلِذَلِكَ قَالَ : وَلِمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ * وَلَفْظُ (وَلِمَا) هُنَا فِيهِ مَعْنَى التَّوَقُّعِ ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ آمَنُوا فِيمَا بَعْدَ (٧) *

وَيُسَوِّقُنَا هَذَا إِلَى تَحْدِيدِ مَعْنَى الْإِسْلَامِ ، وَالْفَارِقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِيمَانِ * قَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ (الْإِسْلَامُ وَالْأَسْتِسْلَامُ : الْإِنْقِيَادُ * وَالْإِسْلَامُ مِنَ الشَّرِيعَةِ : أَظْهَارُ الْخُضُوعِ وَأَظْهَارُ الشَّرِيعَةِ ، وَالتَّزَامُ مَا أَتَى بِهِ النَّبِيُّ (ص) وَبِذَلِكَ يَحِقُّ الدَّمُ * وَالْإِسْلَامُ بِاللِّسَانِ وَالْإِيمَانُ بِالْقَلْبِ) * (٨) أَمَّا الزَّمْعُشْرَى فَيَقُولُ : الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدِيقُ مَعَ الثِّقَةِ وَطَمَائِنَةِ النَّفْسِ ، أَمَّا الْإِسْلَامُ فَهُوَ الدَّخُولُ فِي السَّلَمِ (فَاعْلَمْ أَنَّ مَا يَكُونُ مِنَ الْأَقْرَارِ بِاللِّسَانِ مِنْ غَيْرِ مَوَاطَاةِ الْقَلْبِ فَهُوَ إِسْلَامٌ ، وَمَا وَاطَا فِيهِ الْقَلْبُ وَاللِّسَانُ فَهُوَ إِيْمَانٌ) (٩) وَيُوضَحُ ابْنُ كَثِيرٍ هَذَا فَيَقُولُ (أَنَّ الْإِيمَانَ أَخْصَ مِنَ الْإِسْلَامِ ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ حَدِيثُ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ سَأَلَ عَنِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ عَنِ الْإِيمَانِ ثُمَّ عَنِ الْإِحْسَانِ ، فَتَرَقَّى مِنَ الْأَعْمِ إِلَى الْأَخْصِ * عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ (سَأَلَ النَّبِيُّ (ص) مَا الْإِيمَانُ ؟ قَالَ : الْإِيمَانُ أَنْ تَوَافِيَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَبِرَسُولِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَيْعِثِ * قَالَ : مَا الْإِسْلَامُ ؟ قَالَ : الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤَدِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ * قَالَ : مَا الْإِحْسَانُ ؟ قَالَ : أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَانْهَ تَرَاهُ بِرَأْيِكَ (١٠) * رَوَى الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : أَعْطَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) رَجُلًا وَلَمْ

يخط رجلان منهم شيئا * فقال سعد رضى الله عنه : يا رسول الله : اعطيت فلانا وفلانا ، ولم تعط فلانا شيئا وهو مؤمن * فقال النبي (ص) : او مسلم ١٩ *
ويقول الطبرى : الاسلام الكلمة والايان العمل * وفى تفسير (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) يقول الطبرى : قال الله لنبيه (ص) ، قل لهم لم تأمنوا ولكن استسلمتم خوف السباء والقتل (١٢) ويروى ابن كثير فى تفسير هذه الآية - عن سعيد بن جبير ومجاهد - ما نصه (ولكن قولوا اسلمنا) أى استسلمنا خوف القتل والسبى !!

وفى ضوء هذه التفاسير والشرح ، نستطيع ان نقرر موقف القبائل العربية عندما ارسلت وفودها فى السنة التاسعة للهجرة تعلن اسلامها * ذلك ان اسلامها كان استسلاما - خوف القتل والسبى - وليس ايمانا بالاسلام كعقيدة واسلوب ومنهج * لقد خافت هذه القبائل ان يحل بها ما حل بغيرها ، بعد ان تحقق انتصار محمد - عليه الصلاة والسلام - على قريش ، وبعد ان تم له فتح مكة ، فاسرعت تعلن استسلامها له ، ودخلها فى طاعته * ولما كانت سياسة الاسلام واضحة تجاه المشركين ، تتلخص فى قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) فان القبائل العربية عندما اعلنت استسلامها جاء ذلك مصحوبا باعلانها قبول الاسلام كعقيدة ، دون ان يفهموا عقيدة الاسلام ويستوعبوها ، وانما قال القوم ذلك بالاسنتهم (ولم يصدقوا قولهم بفعلهم) على قول الطبرى *

ومن ناحية اخرى ، فانه لا ينبغي ان يتوهم البعض تضاريا بين هذا التفسير وبين قوله تعالى : (اذا جاء نصر الله والفتح * ورايت الناس يدخلون فى دين الله افواجا ٠٠٠) * روى عن جابر بن عبد الله انه عندما سمع بالردة اخذ يبكى ويقول : سمعت رسول الله (ص) يقول ان الناس دخلوا فى دين الله افواجا ، وسيخرجون من دين الله افواجا ٠٠٠ !! ولعله - عليه الصلاة والسلام - عندما قال ذلك كان يحس بان نسبة كبيرة من هؤلاء الناس كانوا مسلمين

ولم يكونوا مؤمنين .

وصفة القول أن الرسول عليه الصلاة والسلام عندما حج حجة الوداع في السنة العاشرة للمهجرة ، ثم انتقل الى جنات ربه في العام التالي ، لم يكن الاسلام - كعقيدة - قد تغلغل في قلوب الغالبية الكبرى من عرب شبه الجزيرة ، وإن القبائل التي أعلنت ردتها - قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وعقب وفاته - كانت في حقيقة الامر قد أعلنت استسلامها دون أن يكون معظمها قد آمن بالاسلام . وبناء على ذلك لم تكن هناك ردة عن الاسلام كعقيدة ، وإنما كان هناك خروج عن الطاعة وتمرد على السلطة . . . طاعة الحكومة الاسلامية في المدينة ، وسلطة قريش التي أخذت تباشرها باسم الاسلام على كافة انحاء شبه الجزيرة العربية .



وإذا كانت الغالبية الكبرى من القبائل العربية التي أعلنت اسلامها قد فعلت ذلك حقنا للدماء وخوف السبأ والقتل ، فإنه يبدو أنها عندما فعلت ذلك لم تكن تعرف بوضوح ما يلقيه هذا الأمر عليها من التزامات وفروض ، ربما يدت في نظرنا نحن اليوم طبيعية وهينة ، ولكنها سرعان ما بدت غير ذلك في نظر غالبية العرب أنفسهم . حقيقة أن الوفود أظهرت الطاعة والامتثال لأمر الرسول (ص) عندما كان (يأمرهم بما عليهم في الاسلام ، وينهاهم عما حرم عليهم) وعادوا الى ربوعهم وقبائلهم ليبلغوهم الرسالة . ولكن الأمر لم يكن بهذه السهولة ، إذ بدت الصعوبة عند التطبيق ، فاتضح للكثيرين منهم أن النهوض بما عليهم في الاسلام والامتثال عما حرم عليهم ، معناه الخروج عما ألفوه ، وعما وجدوا عليه آباءهم ، وتغيير مجرى حياتهم الدينية والاجتماعية والفكرية ، والحد من حريتهم الشخصية التي طالما اعتزوا بها ، وفاخر بها آباؤهم وأجدادهم .

ومن المعروف أن جو الصحراء يخلق الحرية . وفي بيئة شبه الجزيرة العربية عاش العربي منذ القدم العصور يعتز بحريته ويحرص عليها ويدافع

عنها • ومهما يذاع عن مساوئ العصبية القبلية ، فاننا اذا حللنا هذه الظاهرة نلمس فيها مظهرا من مظاهر الحفاظ على حرية القبيلة ، وهى الوحدة الاجتماعية والسياسية والإدارية والاقتصادية التى يعتز العربى بانتمائه اليها ، ويفخر بها على غيرهما من القبائل • ومن واقع هذا الاحساس انفجرت حروب طويلة بين القبائل العربية قبل الاسلام ، وكثير منها استمر بعد الاسلام ، داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها • ويعبر ابن خلدون عن هذه الظاهرة تعبيراً صادقا حين يقول (ان العرب اصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض) •

حقيقة ان الاسلام - كديانة سماوية كريمة - كفل حرية الفرد وحرية المجتمع ، حرية الفكر وحرية العمل وحرية الحركة • ولكن الاسلام وضع هذه الحرية فى اطار بارز من الانضباط والاعتدال وعدم الاسراف والتمسك بمكارم الاخلاق ، مع مراعاة تحقيق التوازن الدقيق بين حرية الفرد وحرية المجتمع ، وبين حرية الذات وحرية الغير • ان لفظ الحرية جميل فى معناه ومدلوله وروحه ولكن حرية بلا ضوابط معناها الانحلال والفوضى والتسيب • واذا كان الاسلام قد شرع حقوقا للفرد ، الا أنه فرض عليه واجبات تجاه الله ، وتجاه نفسه ، وتجاه المجتمع الذى يعيش فيه ، وتجاه الدولة التى ينتمى اليها ويحيا فى ظلها لتوفر له حياة آمنة وتقدم له خدمات متعددة •

ولكن يبدو ان نسبة كبيرة من العرب الذين اعلنوا اسلامهم فى حياة الرسول ، سرعان ما ضاقوا ذرعا بالواجبات التى فرضها الاسلام عليهم ، وراوا فيها انتقاصا من حريتهم الشخصية والجماعية ، ومساسا بكبريائهم وانفتهم ، الامر الذى ادى بهم الى النفور من الاسلام ، تخلصا عما اعتبروه قيودا فرضها عليهم •

من ذلك ان بعضهم رأى فى نهى الاسلام عن الخمر والميسر ، واعتبارهما رجسا من عمل الشيطان انتقاصا من حريتهم ، وهم الذين افوا شرب الخمر ولعب الميسر • يروى الطبرى ان بلى حنيفة فى البحرين ما كادوا يعلنون ردتهم حتى افرطوا فى الشراب ، فغلب عليهم السكر ، الامر الذى مكن المسلمين من

التغلب عليهم (فوضعوا السيوف فيهم حيث شاءوا) (١٣) .

أما الصلاة فقد رأى فيها البعض قيوداً يحد من حريتهم ، وربما ينتقص من كبريائهم وانفتحت ، بما تحويه من ركعات وسجودات عدة مرات يومياً ، الأمر الذي جعلهم يرجون إعفاءهم منها أو التخفيف من عدد مراتها . ومن ذلك أن مسيلة الكذاب عندما تزوج سجاح قالت له (اصدقني صداقاً - فطلب منها أن ينادى مؤذنها في أصحابها) أن مسيلة بن حبيب رسول الله قد وضع عنكم صلاتين مما أتاكم به محمد ، صلاة العشاء الآخرة وصلاة الفجر (١٤) . ويذكر صاحب كتاب الأغاني أنه قد وضع عنهم صلاة العصر فقط ، وأن (بنى تميم إلى الآن (١٥) بالرمل (١٦) لا يصلونها ، ويقولون : هذا حق لنا ومهر كريمة منا لا نرده) ولا شك في أن مسيلة أراد برفع تلك الصلوات التقرب إليهم بعمل شيء محبب إلى نفوسهم ، والتخفيف مما اعتبروه عبئاً على كواهلهم ، وتحريرهم مما ظنوه قيوداً على حريتهم .

على أنه إذا كان الامتناع عن الخمر والالتزام بإقامة الصلاة من الأمور التي يسهل التستر عليها والتهرب منها ، بحيث يستطيع المتأفق أن يظهر فيها غير ما يبطن ، فإن الأمر اختلف بالنسبة للزكاة . ذلك أنه كان مفروضاً في الزكاة أن تدفع للعامل الذي تحدده الدولة ، وأن تحمل إلى بيت مال المسلمين في المدينة ، حيث يثبت ما يستحق على كل قبيلة دون تطفيف أو نقص ، وفق قواعد ثابتة شرعها الإسلام . وفي هذه الحالة كان لا يمكن التهرب من إيتاء الزكاة ، وخاصة أنها ركن من الأركان التي قام عليها الإسلام .

ولو كان العزيب الذين أعلنوا إسلامهم في حياة الرسول (ص) عرفوا شيئاً عن جوهر الإسلام ، لأدركوا القيمة الحقيقية للزكاة ، وأهدافها السامية ، في تحقيق الرعاية الاجتماعية لقطاعات عريضة من أبناء المجتمع ، وتمكين الدولة من النهوض بمسؤوليات ضخمة على الصفيدين الداخلي والخارجي . ولكنهم في غيبة عن الإيمان ، اعتبروا الزكاة عبئاً القى بطريقة عشوائية ، دون أن يعرفوا ما هناك من شروط لوجوبها ، فظل البلوغ والعقل والحرية

والملكية والتمكّن من التصرف فى المال وتوافر النصاب والحول .. بحيث لا يكلف الله نفسا الا وسعها * هذا فضلا عن انهم لم يفتنوا الى حقيقة ما لص عليه الاسلام من ان الزكاة لها مستخفوها الذين حددهم الله تعالى فى محكم آياته (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم) (١٧) .

ولكن غالبية العرب الذين خرجوا عن طاعة الدولة - والذين عرفوا باسم المرتدين - لم يروا فى الزكاة الا اتاوة يدفعونها لقريش ، وانها بهذا المعنى تحمل بين طياتها دلالات الذلة والخضوع والاستكانة ، الامر الذى يتعارض مع كبرياء العربى وانفته * هذا فضلا عما فيها من عيب ماذى نعتبره من وجهة نظرنا خفيفا مقننا ، ولكن علينا ان نذكر ان حروبا دارت بينهم واياما خلد التاريخ اسماءها ، بسبب النزاع حول مرعى او ناقة او بعير * .

وقد ظهر هذا الاحساس فى اواخر ايام الرسول (ص) ، اذ ما كاد الاسود العنسى يعلن خروجه فى اليمن ، حتى ارسل الى عمال النبى (ص) يقول لهم : (ايها المتوردون علينا امسكوا علينا ما اخذتم من ارضنا ، ووفروا ما جمعتم ، فنحن اولى به ، وانتم على ما انتم عليه !!) (١٨) وفى عبارة (ايها المتوردون) تبدو نظرة هؤلاء الخارجيين - او المرتدين - الى عمال النبى (ص) ، واعتبارهم دخلاء متسلطين يعبرون عن سيادة قريش ، دون ان يدركوا روح الاسلام، وما نادى به من طاعة اولى الامر ، بعد طاعة الله ورسوله * وعندما يقول الاسود العنسى لعمال النبى (ص) (وفروا ما جمعتم فنحن اولى به) فانه يطالبهم برد ما جمعه من اموال الزكاة بدعى ان اهل اليمن اولى بها ، فلنا منه انهم جمعوا هذا المال لقريش دون ان يدري ان فقراء اليمن انفسهم ومساكينه لهم نصيب من اموال الزكاة * .

ولو كانوا ادركوا ما فى الآية الكريمة (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) (١٩) لعرفوا ان الزكاة هى اسهام مشترك يسهم به القادرون لرعاية شؤون فقراء المسلمين والنهوض بمطالب الدولة الجديدة بما يعود

على المسلمين جميعا بالخير * ولكنهم لم يعوا شيئا من أحكام الدين وأهدافه *
يرى الطبرى أن عمرو بن العاص عند منصرفه من عمان - بعد وفاة الرسول
(ص) - نزل بقرة بن هبيرة بن سلمة بن قشير ، فذبح له وأكرم مثواه * فلما
أراد عمرو الرحلة ، قال له قرة : يا هذا إن العرب لا تطيب لكم نفسا بالأتاوة .
فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع * وإن أبيتم فلا أرى
أن تجتمع عليكم !! وهكذا اعتبر قرة بن هبيرة - وهو مسلم - الزكاة (أتاوة)
وليست ركنا من أركان الدين الجديد ، كما اعتبر الغاءها شرطا لطاعة العرب ،
وبقاءها مبررا لعصيانهم (٢٠) * ولا شك فى أن هذه كانت نظرة غالبية العرب
الى الزكاة عندما أعلنوا اسلامهم دون أن يلعبوا المأما كافيا بروح الاسلام
وأحكامه *

كذلك يصور الطبرى الموقف بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)
فيقول أنه ما كاد أبو بكر يبايع بالخلافة فى المدينة ، حتى جاءته وفود العرب
مرتدين يقولون بالصلاة ويمنعون الزكاة ! * * * وقدمت موازن رجلا وأخرجت
رجلا ، أمسكوا الصدقة (٢١) أما مرة وثعلبة وعيس ، فقد أرسلوا وقودهم
على أبى بكر فى المدينة (على أن يقيموا الصلاة وعلى ألا يؤتوا الزكاة) (٢٢)
ولذا حرص أبو بكر رضى الله عنه فى الكتاب الذى أرسله الى قبائل العرب
المرتدة - على أن يحذروهم بأنه أمر جيوش المسلمين بمقاتلتهم إذا أبوا دفع ما
عليهم من زكاة ، حتى ولو أعلنوا شهادتهم بأن لا إله الا الله وبأن محمدا
رسول الله (٢٣) *

ولا أدل على أن قبائل العرب اعتبرت الزكاة أتاوة تدفع لقريش من أنه
عندما بعث الخليفة أبو بكر - العلاء ابن الحضرمي - على قتال أهل الردة
بالبحرين ، استقبله قيس بن عاصم - الذى كان قد ظل على اسلامه - وقدم
له الزكاة قائلا (٢٤) :

ألا ابغيا عنى قريشا رسالة
إذا ما انتهت بينات الودائع

وفي توجيه الخطاب الى قريش ما يشير الى الاحساس بأن الطاعة كانت مقدمة لها ، وليست لحكومة المسلمين برئاسة خليفة الرسول (ص) ، وكان الزكاة مقدمة لها وليست لبيت مال المسلمين .

ولا شك في أن الاحساس بأن الزكاة اشارة لقريش تعبيراً عن الخضوع والتبعية ، جاء مصحوباً باستثارة نزعة العصبية القبلية ، وهي النزعة التي تبدو واضحة وسط التيارات التي حركت الردة .

ذلك أنه من الاحكام المتواترة في كتب التاريخ الاسلامي أن الاسلام وحد العرب في شبه الجزيرة ، وجعل منهم دولة واحدة على رأسها سلطة سياسية عليا ، وأنه لأول مرة في تاريخهم خضع العرب لحكومة واحدة مركزها المدينة ، واعترفوا جميعاً لها بالسيادة .

هذا القول في نظرنا يتصف بالشمولية والمبالغة ، ولذا فهو في حاجة الى مراجعة ونقاش :

أولاً : متى تم توحيد العرب في ظل حكومة واحدة ؟ هل تم ذلك في عهد الرسول (ص) أو بعد وفاته ؟

ثانياً : هل يعتبر مجيء الوفود الى المدينة في السنة التاسعة للهجرة معلنة دخولها في الاسلام اعترافاً منها بالخضوع لحكومة واحدة بالمعنى الدقيق لتلك العبارة ؟ وإلى أى حد كان التطبيق العملي لعملية الخضوع هذه ؟

ثالثاً : حتى بعد أن اخذت العقيدة الاسلامية ، تتغلغل في قلوب أفراد القبائل المنتشرة هنا وهناك في شبه الجزيرة على المدى القصير أو البعيد ، هل أعطى الأقران ولأهمهم للدولة أولوية على ولأهمهم للقبيلة ؟ وهل خضعوا في يوم ما خضوعاً تاماً لسلطة حكومة اسلامية مركزية أيا كان مركز هذه الحكومة وأيا كان لونها ؟

إن المتتبع لتاريخ العرب داخل شبه الجزيرة منذ ظهور الاسلام - وعلى

مر عصور التاريخ الاسلامى حتى يومنا هذا - يجد أن النزعة القبلية التى ميزت هذا التاريخ قبل الاسلام لم تختف - نسمع فى تاريخ شبه الجزيرة العربية عن دول وعن سلطة ، ولكن مثل هذه الظواهر السياسية لم تستطع ان تمحو مطلقا النزعة القبلية ، وما يرتبط بها من روح العصبية - وفى دراستنا لتاريخ هذه الدول ونشاتها ، وما كان يختلجها من تيارات وخلافات داخلية ادت الى سقوطها ، نلمس اثر العامل القبلى واضحا قويا ، مهما يحاول البعض أن يخفيه او يتستر عليه - وما زلنا نلمس اليوم فى بعض انحاء شبه الجزيرة أن ولاء الفرد يتجه نحو القبيلة بدلا من الدولة .

لو كان الامر مجرد تقاليد وعادات موروثه لأمكن تغييرها او تعديلها عبر القرون ومع طول الوقت ، ولكن الامر أبعد من ذلك وأخطر - انها البيئة التى فرضت وضعا معينا على سكان بقعة من الأرض - انها الظروف الجغرافية التى اكسبتهم اتجاهات فكرية ونفسية واجتماعية معينة ، وحرصت على حر العصور على أن تغذى هذه الاتجاهات ، وتكسيها صفة الثبات والاستقرار - انها الطبيعة التى كلفت البشر تكييفا خاصا - وصبتهم فى قالب ذى ابعاد معينة ، قد يتسع قليلا او يضيق كثيرا - حسب الظروف - ولكن مع ثبات الجوهر ، وبقاؤه لا يتغير على مدى القرون .

وقد أدرك هذه الحقيقة العالم المسلم ابن خلدون عندما عقد فصلا فى مقدمته الشهيرة عنوانه أن الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة - وقسر ابن خلدون هذه الظاهرة باختلاف الآراء والاهواء فى تلك الاوطان ، بحيث (أن وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمانع دونها ، فيكثر الانتقاض على الدولة ، والخروج عليها ، وان كانت ذات عصبية ، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن فى نفسها منعة وقوة) (٢٥) .

وقبل ان يتسرع البعض متهما ابن خلدون بتحامله على العرب ، نبادر فنعلن أن هذا العالم الكبير عندما اصدر حكمه السابق فانه لم يختص به

العرب وحدهم ، وانما عممه على (الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب) واختار ان يستشهد على ما يقول بأهل مثله من المغاربة والبربر ، وليس بالعرب ، فذكر ما نصه (انظر ما وقع فى ذلك بأفريقية والمغرب منذ اول الاسلام ولهذا العهد ، فان ساكن هذه الاوطان من البربر اهل قبائل وعصبيات فعادوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى ٠٠٠ ولما استقر الدين (الاسلام) عندهم ، عادوا الى الثورة والخروج ٠٠٠) .

اما العرب بالذات ، فان ابن خلدون عندما تعرض لهم فى مكان آخر من مقدمته ، قال ان الملك لا يحصل لهم الا بصيغة دينية من نبوة او ولاية ، او اثر عظيم من الدين على الجملة . وفسر ابن خلدون ذلك بأن العرب (اصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة ، والمنافسة فى الرئاسة ، فقلما تجتمع أمواؤهم . فاذا كان الدين بالنبوة او الولاية كان الوازع لهم من انفسهم ، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم ، فسهل انقادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة ، الوازع عن التحاسد والتنافس) (٢٦) .

ومهما يكن فى قول ابن خلدون من مبالغة لا نقرها ، فانه لمس فى النص السابق حقيقتين على جانب من الأهمية :

الأولى : ما هو معروف عن العرب من (منافسة على الرئاسة) بين بعضهم وبعض ، وهذه فى رأينا ظاهرة متوارثة ترتبط جذورها بروح الحياة القبلية وطبيعة البلاد .

والثانية : ان اجتماعهم واتحاد كلمتهم يكون أكثر وضوحاً فى الدين ، لا فى ظل السياسة والحكم .

وهكذا فأتينا نرى ان العرب عندما توحدا بعد ظهور الاسلام ، فان وحدتهم كانت دينية وليست سياسية . وهذه الوحدة الدينية يقصد بها تحقيق الترابط بين القلوب فى ظل الاسلام ايماناً منهم جميعاً بأن لا اله الا الله وبأن

محمدًا رسول الله • وهذا هو ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى (والّف بين قلوبهم ، لو انقذت مافى الأرض جميعا ما اّلف بين قلوبهم ، ولكن الله اّلف بينهم انه عزيز حكيم) (٢٧) •

واذا كان الاسلام هو الذى اّلف بين قلوب العرب ، واذا كانت الوحدة التى جمعت العرب فى شبه الجزيرة هى قبل اى اعتبار آخر وحدة دينية ، فان الاسلام - بروحه ومبادئه - لم يتغلغل فى القلوب الا تدريجيا وعلى مدى سنوات طويلة ، امتدت الى ما بعد وفاة الرسول (ص) بحقب واطيال • وبعبارة اخرى ، فانه عند وفاة الرسول (ص) لم تكن هناك وحدة فعلية ، او رابطة دينية اسلامية اّلفت فعلا بين كافة قبائل شبه الجزيرة العربية ، وانما كانت هناك نزعة قبلية وعصبية هدامة ، وضغائن ومنافسات موروثّة تطفو على سطح المجتمع حينًا وتخبر نارها احيانًا •

واذا كان الله - عز وجل - قد اّلف بين قلوب جماعة من اهل شبه الجزيرة فى حياة الرسول ، فان هذه الجماعة كانت ضيقة النطاق محدودة العدد ، تشمل المؤمنين الذين تغلغل الايمان فى قلوبهم ، ومعظمهم من المهاجرين والانتصار ، من قريش وثقيف ، معن خالطوا الرسول ، وتأثروا به ، وأنفعلوا بشخصيته ، وتادّبوا بحديثه من قول أو فعل أو تقرير ، واتخذوا منه أسوة حسنة •

والواقع ان الباحث فى تاريخ الحركة المعروفة بالردة فى صدر الاسلام ، لا يمكنه ان يقلل من اثر عامل العصبية القبلية فى تلك الحركة ، وخاصة ماكان بين اليمينية والمضرية من عداوة راسخة الجذور ، وكراهية متأصلة فى القلوب ، ظلت تشوّه صورة التاريخ الإسلامى - فى المشرق والمغرب جميعا - قرونا طويلة • يروى المسعودى (٢٨) ان مفاخرة جرت بين قحطاني وعدنانى فى مجلس أبى العباس السفاح ، فقال القحطاني مفتخرا على ولد نزار « ماذا اقول لقوم ليس فيهم الا دابغ جلد ، او ناسج برد ، او سائس قرد (م٥ - تاريخ الاسلام)

أو راكب عرد ، أغرقتهم فارة (٢٩) وملكتهم امرأة ، ودل عليهم همدد !! (٣٠) *

إذا كان هذا هو الحال بين ربيعة ومضر بعد مرور قرن وثلاث على هجرة الرسول (ص) ، فهل نستطيع فى ضوء هذه الأحاسيس أن نفسر اشتداد تيار حركة الردة بين العدنانية بالذات ، بعد أن شاعت الإرادة الإلهية أن يكون خاتم الأنبياء - عليه الصلاة والسلام - من مضر ؟؟ * وهنا تحضرنا عبارة نقلها المعاصرون ، ورددها الخليفة المأمون العباسى ، نصها (ان ربيعة ساخطة على ربها منذ بعث الله نبيه من مضر !!) (٣١) *

فى تتبعنا لاحداث حركة الردة ، نلمس شواهد عديدة على أثر العصبية القبلية فى تلك الحركة * من ذلك أن خالد بن الوليد ما كاد يفرغ من أمر طىء - بعد أن عادت الى الاسلام دون قتال وغدت قوة للمسلمين - حتى اتجه لمنازلة قيس وبنى أسد * وعندئذ قال له طىء : (نحن نكفيك قيسا ، فان بنى أسد حلفاؤنا) فقال لهم خالد (قاتلوا اى الطائفتين شاتم) ولكن عدى بن حاتم - وهو القائد الذى وثق فيه أبو بكر وأرسله الى خالد فى طىء - امتنع عن محاربة بنى أسد ، وقال : (انا امتنع عن جهاد بنى أسد لحلفهم : لا لعمر الله لا افعل) * ويضيف الطبرى الى ذلك أن خيل طىء كانت تلقى خيل بنى أسد وفزارة قبل قدوم خالد عليهم ، فيتشامون ولا يقتتلون ، فنقول اسد وفزارة : لا والله لا نباع ابا الفصيل (خالد بن الوليد) ابدا * فنقول لهم خيل طىء : اشهد ليقاتلكم حتى تكونه ابا الفحل الاكبر (٣٢) !!

وبعازا نعلل اجتماع بنى أسد وغطفان وفزارة - وكلهم من العدنانية - مع طليحة يوم بزاخة ، وهو اليوم الذى أنزل فيه خالد بن الوليد هزيمة نكراء بالحلفاء المرتدين ؟ ربما تتضح الإجابة عن هذا السؤال فيما يرويه الطبرى من أن عيينة بن حصن الفزارى وقف فى ذلك اليوم معانا تأييده لاسد وغطفان ، وقال (انى لمجدد الحلف الذى كان بيننا فى القديم ومتابع طليحة والله لئن نتبع نبيا من الحليفين أحب إلينا من أن نتبع نبيا من قريش * وقد

مات محمد وبقي طليحة (٣٣) .

كذلك روى الطبري أن طليحة النمرى جاء اليمامة ، فقال : (أين مسيلمة ؟) قالوا (مه ! رسول الله) * فقال لا ، حتى أراه) . فلما جاءه قال (أنت مسيلمة ؟) فقال (نعم) قال (من يأتيك ؟) قال (رحن) . قال (أفي نور أو في ظلمة ؟) قال (في ظلمة) ، فقال « أشهد أنك كذاب وأن محمدا صادق ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر !! » (٣٤) .



ويرتبط بالعصبية القبلية وما يتولد عنها من تحاسد وتنافس بين القبائل العربية ، ما نلاحظه في حركة الردة من تسابق في ادعاء النبوة . ذلك أن المظاهر الأساسية لحركة الردة لم تقتصر على رفض الاسلام أو بعض أركانها ، أو رفض الامتثال لسلطة حكومة مركزية والاعتراف بسيادتها ، وإنما جاءت هذه الحركة مصحوبة أيضا بادعاء بعضهم النبوة ، وهي ظاهرة تستحق الوقوف عندها ومحاولة تحليلها وتفسير ما أحاط بها من ظروف . هل جاء ذلك وليدا لما وصف به ابن خلدون العرب من حب المنافسة في الرئاسة ، وبأن الملك لا يحصل عندهم الا بصفة دينية (من نبوة أو ولاية أو اثر عظيم من الدين على الجملة ؟) .

هناك حقيقة لا نستطيع أن نغفلها ، هي أن النجاح الكبير الذي حققه النبي (ص) في حياته ، والزعامة التي صارت لقريش عند وفاته ، غدت مثار حسد كافة القبائل العربية في شبه الجزيرة * ولم تلبث أن أصبحت سيرة الرسول (ص) مثلا يمكن أن يحتذيه أي طغوى في أن يحقق لنفسه واقومه ولقبيلته نوعا من الأهمية والزعامة في مجتمع جن بحب الزعامة وشغف بسير الأبطال ، ودأب على أن يتندر بهم في رواياته وأشعاره وأخباره .

ان الكثيرين في ذلك المجتمع كانوا طلاب زعامة ورئاسة ، فلماذا

لا يفعلون مثلما توهموا أن الرسول قد فعل ، ويدعون النبوة ، وبذلك يحققون لانفسهم ولقومهم ما يتطلعون اليه من زعامة ورئاسة ؟

هكذا حققت حركة الردة بعدد من ادعاء النبوة ، لعل أشهرهم طليحة ومسيلمة وسجاح • وهؤلاء حاولوا في تصرفاتهم واقوالهم أن يتشبهوا بالنبي (ص) • وفيما يلي بعض الامثلة نسوقها للوقوف على الاثر الذي تركته شخصية الرسول (ص) في نفوس العرب من ناحية ، ومدى حرص ادعاء النبوة على محاكاته في اقواله وافعاله من ناحية أخرى :

انت مسيلمة امرأة من بنى حنيفة - تكنى بأُم الهيثم - فقالت (ان نخلنا لمسحق(٣٥) ، وان ابارنا لجرز(٣٦) ، فادع لماننا ولنخلنا كما دعا محمد لأهل هزمان) • فقال مسيلمة (يا نهار(٣٧) ما تقول هذه ؟!) فقال (ان اهل هزمان اتوا محمدا (ص) فشكوا بعد ماائمهم - وكانت ابارهم جرزا - ونخلهم انما سحق • فدعا لهم ، فجاشت ابارهم ، وانحلت كل نخلة قد انتهت حتى وضعت جرائها لانتهائها ، فحكمت به الأرض حتى انشبت عروفا ، ثم قطعت من دون ذلك ، فعادت فسيلا(٣٨) مكمما ينمى صاعدا) • قال : (وكيف صنع بالآبار ؟) • قال : (دعا بسجل(٣٩) ، فدعا لهم فيه ، ثم تمضمض بقمه منه ، ثم مجه فيه ، فانطلقوا به حتى فرغوه في الآبار ثم سقوه نخلهم) • فدعا مسيلمة بدلو من ماء ، فدعا لهم فيه ، ثم تمضمض منه ، ثم مَج فيه ، فنقلوه فافرغوه في ابارهم •

ويكمل الطبري القصة فيقول : فغارت مياه تلك الآبار ، وطوى نخلهم ، وانما استبان بعد مهلكة(٤٠) •

وقصة أخرى رواها الطبري : أتى نهار الرجال بن عنفوة ، وقال لمسيلمة : (برك على مولودي بنى حنيفة) : فقال له (وما التبريك ؟) قال (كان اهل الحجاز اذا ولد فيهم مولود اتوا به محمدا (ص) فحنكه ومسح رأسه) ويعلق الطبري على ذلك قائلا : فلم يؤت مسيلمة بصبي فحنكه ومسح رأسه

لا قرع(٤١) ولثغ (٤٢) ، واستبان ذلك بعد مهلكه .

وثمة قصة ثالثة : قالوا لمسيمة (تتبع حيطانهم كما كان محمد (ص) صنع ، فصل فيها) فدخل حائطا(٤٣) من حوائط اليمامة فتروضا . فقال نهار لرجال بن عنفة لصاحب الحائط (ما يمنعك من وضوء(٤٤) الرحمن ، نسقى به حائطك حتى يروى ويبتل ، كما صنع بنو المهريه (٤٥) ؟) ففعل ، نعدت يبابا لا ينبت مرعاها(٤٦) .

وهذا القصص قليل من كثير ، ذكرنا بعضه بايجاز على سبيل المثال لا الحصر ، وان دل على شيء فانما يدل على أن ادعاء النبوة وجدوا في الرسول (ص) مثلا يحتذى في افعاله وتصرفاته ، فحاولوا أن يحاكيه ليحققوا لأنفسهم مثل ما أراد الله له من رئاسه وجاء .

بل ان ادعاء النبوة حاولوا التشبه بالنبي عليه الصلاة والسلام فيما أوحى اليه به من آيات محكمات . ولما كانت طاقتهم تقصر عن اختلاق كتاب متكامل يحاكون به القرآن الكريم ، فانهم اتوا بعبارات مسجوعة مهلهلة المعاني ركيكة المضمون ، لاطعم لها ولا روح فيها ، تتصف معانيها بالسذاجة والضحالة ، وسجعها بالتكلف والسخف .

من ذلك ان المسلمين ظفروا برجل من بنى اسد كان عالما بأمر طليحة ، فقال له خالد بن الوليد (حدثنا عنه وعما يقول لكم) . فزعم مما اتى به (والحمام واليمام ، والصرد الصوام ، قد صحن قبلكم بأعوام ، ليلفن ملكنا العراق والشام) (٤٧) .

ويحكى عن سجاح انه عندما اجتمع معها حلفاؤها على قتال الناس ، وقالوا (بمن نبدأ ؟ بخضم أم بيهدي أم بعوف والابناء أم بالرياب ؟) قالت لهم سجاح (اعدوا الركاب ، واستعدوا للنهاب ، ثم اغيروا على الرياب ، فليس دونهم حجاب) .

أما مسيلمة فكان أكثر اقتباسا لألفاظ القرآن الكريم . ويبدو لنا ان السر في ذلك يرجع الى أن مسيلمة رأى رسول الله (ص) بنفسه وكلعه . ذكر ابن اسحق ان مسيلمة كان من جملة وفد بنى حنيفة الذى قدم على رسول الله (ص) عام الوفود - سنة تسع للهجرة - وان الرسول (ص) كلمه وسأله (٤٨) هذا فضلا عن أن مصاحبة نهار الرجال بن عنفوة لمسيلمة كان لها اثرها . وقد سبق أن اشرنا الى أن نهارا هذا كان قد هاجر الى النبى (ص) (وقرأ القرآن وفقه فى الدين) (٤٩) حتى ان الرسول بعثه معلما لأهل اليمامة، فارتد (وشهد أن محمدا (ص) يقول : ان مسيلمة قد أشرك معي) . ويبدو مما كتبه الطبرى وغيره أن مسيلمة كان يستشير نهار الرجال فيما يفعل وفيما يقول ، فكان نهار بحكم خبرته السابقة بأحوال الرسول (ص) ودرايته بالقرآن وأساليبه وحفظه بعض آياته يلقت مسيلمة الكثير . وهذا هو السر - فى نظرنا - فى أن مسيلمة كان كثر ادعاء النبوة محاكاة لألفاظ القرآن الكريم، ومع ذلك فان أسلوبه اتصف بالتكلف والركاكة ، ومعانيه بالسطحية والضحالة .

من ذلك ان مسيلمة كان يقول لأصحابه (لما رأيت وجوههم حسنت ، وأبشارهم صفت ، وأيديهم طفلت ، قلت لهم : لا النساء تأتون ، ولا الخمر تشربون ، ولكنكم معشر أبرار تصومون يوما وتكفون يوما . فسبجان الله ، إذا جاءت الحياة كيف تجيئون ، والى ملك السماء ترقون . فلو انها حبة خردلة لقام عليها شهيد يعلم ما فى الصدور ، ولا كثر الناس فيها النبوء) .

ومن ذلك أيضا قوله (سمع الله لمن سمع ، وأطعته بالخير اذا طمع ، ولا زال أمره فى كل ما سر نفسه يجتمع . زاكم ربكم فحياكم ومن وحشة خلاك ويوم دينه انجاكم . فاحياكم علينا من صلوات معشر أبرار ، أشقياء ولا فجار ، يقومون الليل ويصومون النهار ، لزيكم الكبار ، رب الغيوم والامطار) (٥٠) .

واهتم أسلوب المتنبيين في المحاكاة الى التشريع * وكان مما شرعه مسيلة لأصحابه ان من اصاب ولدا واحدا عقبا لا ياتي امرأة الى ان يموت ذلك الابن فيطلب الولد ، حتى يصيب ابنا ثم يمسهك * وبذلك حرم النساء على من له ولد ذكر *

ولما ادركوا الدور الذي لعبه الوحي في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، ادعى المتنبيون ان الوحي ياتيهم ، فاخذ بعضهم يصدر احكاما ويقول (بذلك أوحى الى) * ويقال انه عندما اجتمع مسيلة بسجاج سالها (ما أوحى اليك ؟) فقالت (هل تكون النساء يبتدئن ؟ ولكن انت قل ما أوحى اليك) قال (ألم ترالى ربك كيف فعل بالجبلى ، اخرج منها نسمة تسعى ، من بين صفاق (٥١) وحشى) ومازال يختلق لها الاقوال حتى قالت (اشهد أنك نبي !!) (٥٢) *

على انه من الواضح ان هؤلاء الادعياء لم يكن لهم شىء من ادب النبوة يروى الطبرى ان مسيلة كان (لا يبالي ان يطلع الناس على قبيح) * ولعل في اخباره مع سجاج ما يستثير الإشمئزاز ، فضلا عن خروجه على الآداب العامة التي عرفت بها اهل البادية (٥٣) *

ولم يقف المتنبيون في محاولاتهم التشبيه بالاسلام ونبي الاسلام (ص) عند هذا الحد ، بل اراد بعضهم ان يكون له بيت حرام ينافسون به البيت الحرام فى مكة ، حتى تؤمه مختلف قبائل العرب ويلتفون حوله * وكان ان ضرب مسيلة حرما باليعة ، نهى عنه واخذ الناس به ، فكان محرما ، ووقع فى ذلك الحرم قرى الاحاليف ، افخاذ من بنى اسيد كانت دارهم باليعة ، فصار مكان دارهم فى الحرم * والاحاليف هم ستيحان ونمارة ونمر والحارث بنو جروة ، فان اخصبوا اغاروا على اهل اليعة ، واتخذوا الحرم دغلا - اى موقعا يستترون به - فان نذروا بهم ودخلوه اجمعوا عنهم ، وان لم يندروا بهم فذلك ما يريدون * فكثير ذلك منهم حتى استعدوا عليهم ، وعندئذ قال

مسيلمة (انتظر الذى يأتى من السماء فيكم وفيهم) ثم قال لهم : (والليل الاطمح (٥٤) ، والذئب الادلم (٥٥) والجذع الازل (٥٦) ما انتهكت اسيد من محرم) وبذلك دافس عن اسيد وبرر عدوانهم وما يأتونه من سلب ونهب . فقالوا له (اما محرم استحلال الحرم وفساد الاموال ؟) ثم عاشوا للغارة وتكررت الشكوى ، فقال (انتظر الذى ياتينى) ثم قال (والليل الدامس ، والذئب المهامس ، ما قطعت اسيد من رطب ولا يابس) فقالوا له (اما النخيل مرطبة فقد جدوها (٥٧) واما الجدران يابسة فقد هدموها) . فقال (اذهبوا وارجعوا فلا حق لكم) . وهكذا لم يفلح المتنبيون فى وضع اطار لمنهج سليم يحدد المعاملات بين الناس .

وثمة ملاحظة أخيرة لنا على ظاهرة ادعاء النبوة التى واكبت حركة الردة ، هى ان هذه الظاهرة تفجرت فى بلاد وعلى أيدي أفراد عرفوا المسيحية وسمعوا بها ، أو أن لهم صلة بالكهانة .

ولتوضيح ذلك نقول ان العرب قبل الاسلام - شأنهم شأن معظم الشعوب الوثنية - اعرفوا الكهانة ، وامتلا تاريخهم - وخاصة عرب الجنوب أو حمير - بأخبار الكهان ، مثل (طريفة الخبر) أو (طريفة الخبر) التى تنبأت بأخبار سد مأرب ، ومثل (سطيح الخسانى) وغيرهما (٥٨) ولكن الكهانة كانت لا تعنى أكثر من معرفة العلوم من الغيب ، فادعى صنف من الكهان أن نفوسهم قد صفت ، فهى مطلعة على أسرار الطبيعة ، وادعى صنف آخر أن الأرواح المنفردة - وهى الجن - تخبرهم بالأشياء قبل كونها .

• اما المسيحية ، فقد عرفتها شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام عن طريق الإخياش فى الجنوب ، وعن طريق الانباط من الشمال ، ووجدت كنيسة كبرى باليمن ، وأخرى فى مزون (صihar) بعمان . اما اليمامة فيذكر ابن الاثير أن ملك اليمامة فى السنة السادسة للهجرة كان نصرانيا - اسمه هذاه بن على - أرسل اليه الرسول سليلط بن عمرو يدعو الى الاسلام (٥٩) .

وجاء التقارب بين الكهانة والنصرانية عند العرب في الجاهلية ، من ان قوما من النصارى ذهبوا الى ان السيد المسيح كان يعلم الغائبات في الامور ، ويخبر عن الاشياء قبل كونها - اشبه بالكهان - لأنه كانت فيه نفس عامة بالغيب . ولو كانت تلك النفس في غيره من الاشخاص الناطقين لكان يعلم الغيب . ويضيف المسعودي الى ذلك قوله (ولا أمة خلت الا وقد كان فيها كهانة) (٦٠) .

والظاهرة التي تسترعى الانتباه أن غالبية ادعياء النبوة ظهوروا على ارض وفي بلاد عرفت المسيحية ، أو اشتهرت بالكهانة . هذا وان كان ادعياء النبوة قد اختلفوا عن الطرفين ، لانهم - كما سبق أن اشرنا - حاولوا محاكاة الرسول (ص) في سيرته وأقواله وأفعاله ، فادعوا أنهم أنبياء ، وأن الوحي ينزل عليهم ، وشرعوا لاتباعهم ، وطالبوا لانفسهم بسيادة وزعامة عليهم .

لقد شملت حركة الردة - أو التمرد - معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، شرقها وغربها ، وشمالها وجنوبها ، وقلبها ووسطها ، ولكن هل من باب المصادفة أن يكون أشهر ادعياء النبوة وأقواهم نفوذا في اليمن واليمامة وبادية الجزيرة في الشمال ؟ فاليمن ارتبط بها الأسود العنسي ، ومسيلمة ارتبط باليمامة ، في حين اقبلت سجاج بنت الحارث من بلاد تميم من اقليم الجزيرة (٦١) على مشارف بلاد الشام ، وهي البلاد التي شهدت مولد المسيحية، وكان معها (الهذيل بن عمران في بنى تغلب ، وكان نصرانيا ، فترك دينه وتبعها) (٦٢) .



ولا اقل من أن نستعرض أحداث حركة الردة وتطوراتها ، لنقف على حقيقة العوامل المحركة لها والبواعث الكامنة وراءها ، والتيارات الموجهة لها ، ثم مدى التوافق بين هذا كله من ناحية وما سبق أن اشرنا اليه من آراء وأفكار واتجاهات من ناحية أخرى . ولتوضيح ذلك نقول :

كان بعث الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في شبه الجزيرة العربية ظاهرة فريدة بالنسبة للعرب . حقيقة أن بلاد شبه الجزيرة عرفت في تاريخها القديم أنبياء عديدين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، ولكنهم كانوا يمثلون مصلحين محليين أكثر منهم أصحاب رسالات عالمية . وحقيقة أن بلاد العرب عرفت قبل الاسلام اليهودية والتصرانية ، ولكنها عرفت في صورة تيارات دخيلة وافدة من خارج البلاد ، مما جعل تقبلها ضعيفا ، وانتشارها محدودا لا يتعدى مراكز محدودة في جنوب شبه الجزيرة وشمالها .

أما الرسالة المحمدية فكان لها شأن آخر بالنسبة لبلاد الجزيرة العربية وأهلها . لقد بشر بها نبي ينحدر من أصل عربي صريح ، وينتمى الى أشرف القبائل العربية وأرقها أصلا وأفصحها لسانا وأوسعها شهرة وأوفرها احتراماً وأعظمها مكانة . وجاءت هذه الرسالة مدعمة بكتاب نزل بلسان عربي مبين، أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، مما جعل منه دستوراً خالداً للعرب - وغير العرب من المؤمنين - في كل زمان ومكان .

وعلى الرغم من صعوبة الجغرافيا الطبيعية وعدم سهولة الجغرافيا البشرية وتعدد الجغرافيا الاجتماعية لشبه الجزيرة العربية ، إلا أن اللبى - عليه الصلاة والسلام - نجح نجاحاً منقطع النظير على المدى القصير أو الطويل - في تغيير الكثير من ملامح تلك الصورة في حياته ، أى في السنوات العشر الواقعة بين هجرته الى المدينة ووفاته .

وإذا كانت الهجرة النبوية الشريفة تمثل علامة كبرى على طريق الاسلام وانتشار الدعوة ، فإن فتح مكة سنة ثمان للهجرة يمثل العلامة الكبرى الثانية على طريق الاسلام وانتصار الدعوة . ذلك أن مكة كانت أكبر بكثير من مجرد مدينة من مدن الحجاز أو شبه الجزيرة . أنها مركز البيت الحرام محج العرب ومقر قريش ، سيدة قبائل العرب ، وولاية الكعبة وسدنتها .

ومهما يقال من أن بعض القبائل العربية فى شتى انحاء شبه الجزيرة استجابت لدعوة الرسول (ص) فى السنوات السابقة التى أعقبت هجرته الى المدينة ، فان الغالبية الكبرى من تلك القبائل كانت ترقب عن كثب الصراع القائم بين المسلمين فى المدينة وقريش فى مكة ، لتحدد موقفها النهائى من الإسلام ودعوته . وفى ذلك يقول ابن هشام - نقلا عن ابن إسحق - (ذلك ان قريشا كانوا امام الناس وهاديهم ، واهل البيت الحرام ، وصريح ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ، وقادة العرب لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هى التى نصبت لحرب رسول الله (ص) وخلافه . فلما افتتحت مكة ، ودانت له قريش ، ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أن لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عدواته ، فدخلوا فى دين الله - كما قال عز وجل - يضربون اليه من كل وجه ٠٠) (٦٣)

ومن الفقرة الاخيرة من العبارة السابقة ، يفهم أن (العرب) لم يدخلوا فى دين الله أفواجا الا بعد أن (افتتحت مكة ، ودانت له قريش ، ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عدواته) ومعنى هذا أن دخول العرب فى الاسلام فى تلك المرحلة كان نوعا من الرضوخ أكثر منه اقتناعا بالاسلام كعقيدة ٠

وهكذا اذا كان قد أطلق على سنة تسع للهجرة اسم (سنة الوفود) لأن فيها (ضربت اليه وفود العرب من كل وجه) (٦٤) ، تعلن اسلامها ، فاننا ندرك من واقع النص السابق أن تلك الوفود اقبلت تعلن استسلامها بعد أن عرفت (أنه لا طاقة لهم بحرب الرسول (ص) ولا عدواته) ٠ وبعبارة أخرى فان مجيئها الى الرسول وبإيعنتها له وإعلان اسلامها ، لا ينبغى أن يفسر فى التاريخ على أنه اعتراف بعقيدة الاسلام ، نابع عن اقتناع بتلك العقيدة واستيعاب لركانها وأصولها ٠

ولا أدل على ذلك من تحليل سلوك هذه الوفود التي قدمت على رسول الله (ص)، وهو سلوك بعيد عن آداب الاسلام ، ويدل على أن أصحابه لم يتأثروا بروحه • من ذلك أن وفد بنى تميم عندما قدم المدينة دخل المسجد ، ونادوا رسول الله (ص) وراء حجارته : أن أخرج الينا يا محمد • فاذى ذلك رسول الله ، ونزل فيهم قوله تعالى (أن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون) (٦٥) وعندما خرج اليهم ، قالوا : (يا محمد جئناك نفاخر بك ، ، فاذن لشاعرنا وخطيبنا) ثم جلسوا امام الرسول (ص) يفاخرون بامجادهم وحسبهم ونسبهم • وبدلا من أن يبادروا بمبايعة رسول الله (ص) ، اذا بشاعرهم الزبرقان بن بدر يشد شعرا يقول فيه : (٦٦)

نحن الكرام فلا حى يعادلنا
منا الملوك وفينا تنصب البيع
بما ترى الناس تأتينا سراتهم
من كل ارض هوانا ثم نتبع

وهكذا أخذوا يفاخرون رسول الله (ص) بأن البيع - وهى مواضع الصلوات والعبادات - تنصب ، وبأن سراة الناس تأتينهم من كل ارض لتتبعهم • فهل هذا أسلوب قوم استوعبوا روح الاسلام ، واتوا ليعلموا دخولهم فى دين الله ، وهو الدين الذى ينادى بأن الله لا يحب من كان مختالا فخورا ؟ (٦٧) •

أما وفد بنى عامر الذى وفد على رسول الله (ص) فكان فيهم عامر بن الطفيل ، الذى أراد أن يغدر برسول الله عليه وسلم وطلب أن يخلو به ليقتله بالسيف • فلما أبى الرسول (ص) الانفراد به ، قال له عامر (أما والله لاملأنها عليك خيلا ورجالا) (٦٨) فهل هذا أسلوب رجل قدم ضمن وفد لمبايعة الرسول (ص) ؟

وأما وفد بنى حنيفة الذى قدم على رسول الله (ص) فكان يضم مسيلمة -

كما سبق أن أشرنا - وهو الذى لم يلبث أن أعلن رده فيما بعد وعرف بالكذب - وعندما عاد الى قومه (أحل لهم الخمر والزنا ووضع عنهم الصلاة !!) (٦٩) .

وهذه الامثلة قليل من كثير * حقيقة أن بعض أعضاء تلك الوفود أسلم وحسن إسلامه ، ولكن البعض الآخر أعلن إسلامه أمام الرسول (ص) (وصدقته وآمن به) ، ولكنه ارتد بعد أن عاد الى قومه أو بعد أن سمع بوفاة الرسول (ص) * ومن هؤلاء عمرو بن معد يكرب الذى كان قد قدم على الرسول (ص) فى وفد من بنى زبيد (٧٠) .

ثم ان رسول الله - عليه الصلاة والسلام - عندما أرسل معاذ بن جبل الى اليمن ، قال له : (يسر ولا تعسر ، وبشر ولا تنفر ، وانك ستقدم على قوم حن أهل الكتاب يسألونك ما مفتاح الجنة) (٧١) * وبذلك لم يكتف - عليه الصلاة والسلام - برسم أصول الدعوة لمبعوثه ، وإنما لفت نظره الى أنه سيواجه قوما من أهل الكتاب - نصارى ويهود - وهؤلاء لابد لهم من منطق قوى فى الدعوة واسلوب متين فى الاقتناع ، يفوقان المنطق والاسلوب المتبعين مع سائر العرب الوثنيين .

وعندما أرسل - عليه الصلاة والسلام - خالد بن الوليد فى السنة العاشرة للهجرة الى بنى الحارث بن كعب بنجران ، أمره أن يدعوهم الى الاسلام ثلاثا قبل أن يقاتلهم ، فان لم يستجيبوا قاتلهم ، (فبعث خالد الركبان يضربون فى كل وجه ، ويدعون الى الاسلام ، ويقولون : أيها الناس أسلموا تسلموا ، فأسلم الناس) * ولا تقتصر أهمية هذه العبارة على أن الرسول حدد فيها اسلوب العمل فى مواجهة المشتركين فحسب ، وإنما أيضا فى نوعية هذا الأسلوب ، إذ يبدو انه حمل بين طياته مزيدا من الترغيب والتهديد ، مما يجعلنا على الظن بأن بعضهم أسلم ليسلم ، ولم يسلم عن اقتناع كاف بالدين الجديد ، وهذا يفسر حركة الردة فيما بعد * حقيقة ان ابن هشام يروى أن

خالدا (أقام فيهم يعلمهم الاسلام وكتاب الله وسنة نبيه (ص)) ولكن إقامة خالد لم تدم طويلا في بنى حارث بن كعب ، اذ ما كاد يبلغ الرسول (ص) أنهم أسلموا حتى كتب الى خالد يقول له (اقبل * وليقبل معك وقد هم) وبذلك لم تتح الفرصة الكافية لخالد ورجاله لتمكين الدعوة الاسلامية من التغلغل في قلوب القوم *

ويتضح من كتاب كتبه الرسول (ص) لعمر بن حزم الذي بعثه الى بنى الحارث (ليفقههم في الدين ويعلمهم السنة ومعالم الاسلام ، ويأخذ منهم صدقاتهم) ان الرسول لم يكتف في تلك المرحلة بتبشير القبائل بالاسلام وأمرهم بتقوى الله ، وانما حرص على أن يعلم الناس أركان الدين وقواعد الرضوء والصلاة (بأسباب الوضوء وجوهم وأيديهم الى المرافق وأرجلهم الى الكعبين ، ويمسحون برؤوسهم ، كما أمرهم الله ، وأمر بالصلاة لوقتها ، وأتمام الركوع والمسجود والخشوع *) وأمر بالسعى الى الجمعة اذا نوى لها ، والغسل عند الرواح اليها) (٧٢) هذا فضلا عن حرص الرسول (ص) على تحديد الزكاة تحديدا دقيقا - مثلما يدل عليه خطاب الرسول الى ملوك حمير - (من العقار عشر ما سقت العين وسقت السماء * وعلى ما سقى الغرب نصف العشر * وفي كل عشر من الابل شاتان ، وفي كل عشرين أربع شياه * وفي كل أربعين من البقر بقرة * وفي كل أربعين من الغنم سائمة وحدها ، شاة ٠٠٠) (٧٣) *

ولكننا نقول ان ورود هذه الأحكام في كتاب زود به الرسول (ص) يبعثه الى احدى القبائل لا يكفي * لقد كانت معظم هذه القبائل في حاجة الى اقناع وترويض وتلقين وتطبيق عملي * فهل كانت تكفي جهود فرد واحد ! نهوض بهذه الامانة وسط عديد الافخاذ والعشائر والقبائل الضاربة في مساحات واسعة متباعدة من البادية ؟ فما بالنا والمدة بين ايفاد أمثال هؤلاء المبعوثين في العامين التاسع والعاشر للهجرة وبين مرض الرسول (ص)

ووفاته فى ربيع الأول فى السنة الحادية عشرة كانت قصيرة لا تتجاوز بضعة أشهر ؟

ومهما يقال من أن الاسلام هذب أخلاق العرب وقضى على كثير مما كان يسود مجتمعهم الجاهلى من أمراض اجتماعية ، فإن علينا أن ندرك أن هذه العملية استغرقت أجيالا ، وربما فى بعض جوانبها قرونا ، بمعنى أنها لم تكتمل تماما فى حياة الرسول (ص) للأسباب العديدة التى سبقت الإشارة إليها ، وأهونها ضعف وسائل الانتقال ، وصعوبة ظروف البيئة وانعدام وسائل الاعلام من ناحية ، والحرص على الماضى والتمسك بترائثه من ناحية أخرى . ومع أن كثيرا من القبائل أعلنت اسلامها للرسول (ص) الا أننا نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن نسبة كبيرة من هذه القبائل فعلت ذلك رضوخا للأقوة الجديدة . لقد أسلمت لتسلم ، تسلم من القتل والاسر والسبى . وفيما عدا ذلك ظلت رواسب الماضى بأبعاده وأحاسيسه وأوضاعه الخلقية والاجتماعية والثركية ، حية فى القلوب والنفوس والعقول . ولما كان من الصعب التوفيق داخل اطار واحد بين تعاليم الاسلام من ناحية ونزعات الجاهلية من ناحية اخرى ، فإن الباطن تغلب على الظاهرة ، وحدث الانفجار ممثلا فى حركة الردة .

ثم ان هناك انطبعا آخر غير سليم ، نخرج به من كتابات المحدثين من المؤرخين ، عندما يرددون ان الاسلام وحد العرب ، مما يجعل البعض يظنون أن شبه الجزيرة العربية شهدت وحدة سياسية لأول مرة فى عهد الرسول ، وأنه - عليه الصلاة والسلام - ترك العرب عند وفاته فى صورة دولة واحدة متماسكة يدينون جميعا لسلطانها ، ويدركون أن عليهم واجبات تجاهها ، ولهم حقوق قبلها .

والحقيقة هى ان الرسول (ص) وضع بذور الدولة الاسلامية الرائدة بهجرته الى المدينة ، وان دعوته ألقت بين قلوب من آمن بها . ولكن لم يحدث

مطلقاً - حتى أيام ازدهار العصر الذهبي للدولة الإسلامية - أن نجحت هذه الدولة في تشديد قبضتها على كافة قبائل شبه الجزيرة العربية ، وجعل أفرادها يقيمون ولاءهم للدولة على ولائهم للقبيلة التي ينتمون إليها • حتى عندما أعلنت تلك القبائل دخولها في الإسلام ، وقبلت أن تلتزم بأحكامه ، فإنها لم تدرك مطلقاً أن يكون ذلك معناه ذوبان الشخصية الاعتبارية للقبيلة داخل المحيط الإسلامي الجديد ، أو تفكك الروابط بين أفراد القبيلة ليتجه ولاء الفرد نحو سلطة جديدة عليا ، يفوق أفقها في سعته سلطة القبيلة وشيخها •

وصفوة القول أن تأثير الإسلام في السنوات العشر التي أعقبت الهجرة كان أقوى ما يكون في قريش وثقيف ، وفي البيئة التي أحاطت بالرسول (ص) وفي الأفراد الذين اتصلوا به اتصالاً مباشراً قويا ، أعنى بيئة أهل البيت وصحبة الكرام ، والاماكن التي عاش فيها بين مكة والمدينة • أما خارج هذه الدوائر ، فيبدو أن تعاليم الإسلام وآدابه ومفاهيمه وروحه لم تكن أحرزت استجابة فعلية في قلوب الغالبية من الناس • وفي تلك الفترة القصيرة •



ولو كانت روح الإسلام قد تغلغلت في نفوس العرب في ذلك الدور المبكر، لما انفجرت حركة الردة في حياة الرسول (ص) وقبل أن يموت • ومن خطأ القول الاعتقاد بأن حركة التمرد المعروفة باسم الردة ظهرت نتيجة لانتشار خبر مرض الرسول (ص) • ذلك أنه من الواضح في مصادر التاريخ أن بعض الخارجيين - أو المرتدين - أعلنوا خروجهم دون أن يسمعوا خبر مرضه •

وفي رأينا أن الشرارة الأولى التي أشعلت حركة الردة تولدت عندما شرع الرسول (ص) في جمع الزكاة ، تنفيذاً لركن هام من أركان الإسلام يتمثل في قوله تعالى (واقيموا الصلاة واتوا الزكاة (٧٤) • وكان ذلك في السنة العاشرة للهجرة ، عندما أرسل النبي (ص) مندوبيه بوصفهم (عمالا

على الصدقات) الى مختلف انحاء شبه الجزيرة لجمع الزكاة من القبائل التي اعلنت اسلامها * وفى ذلك يقول ابن هشام والطبرى (٧٥) : « بعث امرأه وعماله على الصدقات على كل ما اوطأ الاسلام من البلدان » ، فبعث المهاجر بن أمية بن المغيرة بنى الاتصارى الى حضرموت على صدقتها * وبعث عسى بن حاتم على الصدقة - صدقة بنى طيء وأسد ، وبعث مالك بن نويرة على صدقات بنى حنظلة * وفرق صدقة بنى سعد على رجلين منهم * وبعث الغلاء بن الحضرمى على البحرين * وبعث ، على بن أبى طالب الى نجران لجمع صدقاتهم وقدم عليه بجزيتهم * ، »

وعن هذا النص نخرج بحقيقتين لهما أهمية واضحة فيما ذهبنا اليه * أما الحقيقة الأولى فتترتب بما جاء فيه من أن الرسول (ص) بعث المهاجر بن أبى أمية بن المغيرة على صنعاء « فخرج عليه العنسى وهو بها » والعنسى هذا هو الأسود العنسى عييلة بن كعب بن عوف * فخرج العنسى وأعلانه الردة جاء بعد وصول عامل الرسول (ص) الى اليمن لجمع الزكاة ، وأعلن العنسى خروجه وردته أثناء وجود عامل الرسول (ص) - المهاجر بن أبى أمية - فى صنعاء *

« وهنا تكفى لتستأثر بالحدس من باب المصادفة أن يعلن الأسود العنسى خروجه بعد وصول عامل للنبي (ص) إلى صنعاء لجمع الزكاة ؟ وإذا ؟ »

وأما الحقيقة الثانية فتبدو عند الربط بين النص السابق وبين ما ذكره الطبرى فى رواية أخرى من أن « أول ردة كانت فى الاسلام باليمن » كانت على عهد رسول الله (ص) على يدى ذى الخمار غييلة بن كعب - وهو الأسود - فى عامة مذحج ، (٧٦) *

ومعنى هذا ان حركة الردة انطلقت - اول ما انطلقت - من بلاد اليمن *
وأن خروج الأسود العنسى يمثل الشرارة الأولى فى تلك الحركة * ولا يسع
المؤرخ فى تحليله لهذه الحقائق سوى أن يصل الى قناعة بأن حركة الردة مهما
تتنوع أسبابها العامة والخاصة - الظاهرة والباطنة - فانها تبدو مربطة
بجمع الزكاة ارتباط نتيجة بسبب * ومهما يقال عن تعدد أسباب حركة الردة
ويتنوعها ، فأننا نرجح أن السبب المباشر الذى أدى الى الشعل فتيل تلك
الحركة هو شروع الرسول (ص) فى ضبط عملية الزكاة ، وإرساله لصاله
« على الصدقات الى كل ما أوطأ الاسلام من البلدان » *

والواقع ان حركة الردة بدأت فى وقت صعب بالنسبة للمسلمين والدولة
الاسلامية ، الناشئة * ذلك أن هذه الحركة جاءت مترافقة زمنيا مع حادتين
لهما أهميتهما على طريق الدولة الإسلامية ، أولهما موضع الرسول (ص) ،
وثانيهما خروج حملة أسامة *

أما عن مرض الرسول (ص) وهو الذى انتهى بانتقاله الى جنات ربه
بعد وقت قصير ، فإن الروايات والمصادر المعاصرة تجمع على أنه - عليه الصلاة
والسلام - أخذ يشكو فى ليال بقين من صفر - أو فى أول شهر ربيع الأول -
سنة احدى عشرة للهجرة - أى بعد حجة الوداع (٧٧) ويروى الطبري (٧٨)
عن عبيد مولى رسول الله (ص) أنه قال : لما انصرف النبي (ص) الى
المدينة بعد ما قضى حجة التمام ، فتحل به السير - أى ضعف عن الجد فى
السير - وطارته به الأخبار لتحلل السير بالنبي (ص) أنه قد اشتكى *
فوثب الأسود باليمن ومسيلمة باليمامة * وجاء الخبر عنهما للنبي (ص) ثم
وثب طليحة فى بلاد بنى اسد بعد ما أفاق النبي * ثم اشتكى فى المحرم وجمعه
والذى توفاه الله فيه ٠ ٠ ٠ *

ونخرج من هذه الرواية بحقيقة تاريخية هامة هى أنه ما كادت تطير
الأنباء بشكوى النبي ، وتحلل السير به ، حتى وثب الأسود باليمن ومسيلمة

باليمامة * ومعنى ذلك - وفق هذه الرواية - أن خروج الأسود ومسيلة وطلحة - ومن تلام - تعاقب بعد أن شاع خبر مرض النبي (ص) وجاء ذلك في وقت كان عمال الرسول على الزكاة قد أخذوا يباشرون مهامهم * الأمر الذي حرك استياء كثيرين ، فجاء الخبر بمرض الرسول (ص) مشجعا على الخروج والارتداد وعلان العصيان *

وأما الحادث الثانى الهام الذى وافق حركة الردة زمنيا فيتعلق بحملة أسامة بن زيد بن حارثة * وكان الرسول قد ضرب شهر المحرم من سنة احدى عشرة - قبيل مرضه الذى اعتراه فى شهر صفر من نفس السنة - حملة الى الشام ، وجعل لواءها لمولاه أسامة بن زيد ، وأمره أن يتجه الى تخوم اللقاء والداروم من ارض فلسطين ، فتجهز الناس ، وكان هذا « اخر بعث بعثه رسول الله (ص) » (٧٩) * وقد أوعب مع أسامة المهاجرون الأولون ، ومن جملتهم ابو بكر وعمر ، الأمر الذى اتاح فرصة لأقاويل المنافقين ، فكثرت لغتهم وأن الرسول (ص) أمر غلاما على جلة المهاجرين والانصار * فلما سمع ذلك رسول الله (ص) قال : « ان تطعنوا فى امارته فقد طعنتم فى اماره أبيه من قبل ، وأنه لخليق للامارة وكان ابوه خليقا لها » (٨٠) *

ويعتينا من هذا الأمر أن خروج أسامة جاء مواكبا لأبتداء شكرى الرسول (ص) ، ثم لخروج المرتدين فى أكثر من جهة من شبه الجزيرة العربية * وحدث كل ذلك وسط بلبله فكرية أحدثها المنافقون ، وهم أشبه شيء بطابور خامس يعمل فى جوف الدولة على زعزعة الجبهة الداخلية للأمة الاسلامية * وفى تلك الأزمات المتواكبة قال الرسول (ص) لمولاه ابن مويبة « قد أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم ، يتبع آخرها أولها ، الأخيرة شر من الأولى » *

وكان الرسول عندما اشتد به الوجد قد انتقل الى بيت السيدة عائشة ليتمرض فيه * وعندما بلغته أخبار خروج المرتدين وأراجيف المنافقين ، خرج -

(ص) - على المسلمين ، غاصبا رأسه من الصداع ، وقال ذ. هرايزي رأيت البارحة - فيما يرى النائم - أن في عضدى سوارين من ذهب ، ففكرتهما ، فنفتختهما فطارا • فالولهما هذين الكذابين ، صاحب الليمامة وصاحب اليمن • وقد بلغنى أن أقواما يقولون في إمارة أسامة ١ ولعمري لمن قالوا في إمارته ، لقد قالوا في إمارة أبيه من قبل ، وإن كان أبوه لخليقا للإمارة ، وأنه لخليق لها ، فانفذوا بعث أسامة •

وقد يبدو غريبا أن يأمر الرسول (ص) بأنفذ حملة أسامة إلى الجبام ، وهي تضم قوة حربية كبيرة ، وعددا من الصحابة ، في الوقت الذي ظهر أن الخطر الحقيقي الذي هدد الاسلام ودولته يندبثق من جنوب شيم الجزيرة العربية وليس من شمالها • ولكن حكمة الرسول - عليه الصلاة والسلام - وببعد نظره اختارتا الا تعطيا المنافقين مزيدا من الفرص للارجاج والتشكك ، فضلا عن أنه أراد أن يعلم المسلمين ضرورة احترام قرارات القيادة الرشيدة ، وخاصة في وقت الخطر ، والحرص على أن تظهر الدولة في صورة الرابثة من نفسها ، الثابتة في ارادتها ، فلا تردد ولا تكوص •

ولا شك في أن مثل هذه السياسة لا بد وأن يكون لها آثارها المعنوية في مواجهة الخارجيين المرتدين في اليمن والليمامة ، وغيرهما من أئداء شيم الجزيرة العربية • هذا إلى أن خروج أسامة على رأس حملته يعبر في صورة أخرى عن الاقلال من شأن هؤلاء الخارجيين المرتدين ، والتحقير من خطرهم ، مما تنعكس صورته في الجانب المعنوي للمسلمين المرتدين سواء • هذا وإن كان اشتداد المرض على الرسول (ص) ثم وفاته قد عرقلت مسيرة حملة أسامة بعد أن كان قد خرج فعلا ، وضرب معسكره « وأنشأ الناس في العسكر ، (٨١) •

وفي الوقت الذي اتخذ الرسول (ص) قراره الخاص بخروج حملة أسامة ، واجه حركة المرتدين في حزم شديد وحكمة بالغة « ولم يشغل ما كان

فيه من الوجع عن امر الله عز وجل والذب عن دينه ، * يروى الطبري (١) المرتد (٢) (٣) بدأ مخارية أولئك المرتدين « بالرسول » فارسل الى نفر من الانصار يأمرهم بالقيام على الدين ، والنهوض في الحرب ، والعمل في القضاء على الأسود والخارجين المرتدين * ومعنى هذا أن الرسول (ص) لم يرسل جيوشا من المدينة للقضاء على المرتدين ، وانما اعتمد على القوى المحلية ، فارسل الى عماله في تلك الجهات يستحثهم على الاستعانة بالثابتين على الاسلام والصمود امام المنشقين ، ومحاولة القضاء على رؤوس الفتنة « اما غيلة واما مصادفة » * وطلب الرسول من عماله ابلاغ هذه الدعوة الى من يرون « أن عنده نجدة ودينا » (٨٢) *

وسرعان ما بدا ان الأسود العنسي هو أخطر الخارجين - أو المرتدين - واصلبهم شوكة * وقد وصفته المصادر المعاصرة بأنه كان كاهنا شعباداً - أى مشعوذاً - يظهر الأعاجيب ويتصف بقوة الشخصية ، بحيث أنه كان (يسمى قلوب من مع منطقة) ولم تلبث أن أيدته مذحج ونجران ، فاشتد ساعده ، وعندئذ أرسل الى عمال النبي (ص) يقول لهم : « ايها المرتدون علينا ، امسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ، ووفروا ما جمعتم ، فنحن أولى به ، وأنتم على ما أنتم عليه » ، ومرة أخرى تؤكد على ما في هذه العبارة من احساس واضح بأن الخارجين - أو المرتدين - اعتبروا عمال النبي (ص) دخلاء عليهم ، مفتضبين لأرضهم ، فضلا عما يتضح فيها من اثر العامل الاقتصادي - والزكاة بالذات - في تحريك الأسود العنسي وأتباعه ، اذ يطالب عمال النبي (ص) بأن يوفروا ما جمعوه من أموال الزكاة « فذهب أولى به » *

وبينما عمال الرسول (ص) في حيرة من أمرهم ، اذا بالأسود العنسي يقتحم صنعاء * وكان الرسول (ص) قد فرق عمل اليمن كلها بين جماعة من اصحابه : فجعل عمرو بن حزم على نجران ، وبخالد بن سعيد بن الحاص على ما بين حمران ورمع وزبيد ، وعامر بن شهر على همدان ، وعلى صنعاء ابن

بإذام ، وعلى عك والاشعريين الطاهر بن أبي هالة ، على مارب أبا موسى
الاشعري ، وعلى الجند يعلى بن أمية * وجعل معاذ بن جبل معلما ينتقل في
عمالة كل عامل باليمن *

وتطورت الأمور بسرعة ، فساء موقف هؤلاء العمال نتيجة للاستبداد
ساعد الأسود العنسي ، بعد أن « جعل يستطير استطار الحريق » وثبت ملكة ،
واستغلظ امره ، ودانت له سواحل من السواحل ٠٠٠ ، وكان أن خرج معاذ
بن جبل هاربا ، حتى مر بأبي موسى - وهو بمارب - فاقترحا حضرموت *
ثم نزل معاذ في السكون ، في حين نزل أبو موسى في السكاسك مما يلي
المغور * أما الطاهر بن أبي هالة فكان عندئذ في وسط بلاد عك بجبال صنعاء ،
فانحاز اليه سائر أمراء اليمن ، الا عمرا وخالداه فانهما رجعا إلى المدينة *
على أن الموقف لم يلبث أن تبدل بسرعة ، نتيجة لعدة عوامل :

أولا : أن الأسود العنسي - شأنه شأن بقية الادعياء والمرتدين - لم يكن على
شيء من حسن الخلق والسييرة مما يقربه إلى الناس ويجعل منه اسوة حسنة
لهم حتى امراته - اذاد قالت فيه : « ولله ما خلق الله شخصا أبغض إلى منه :
ما يقوم إليه على حق ، ولا ينتهي له عند حرمة » (٨٢) * لم يسلم أعوانه
وأقرباؤه من بطشه ، مما جعله في نهاية الأمر فريسة لتآمر الجميع عليه *

ثانيا : لجأ عمال الرسول في اليمن إلى السياسة للتغلب على الأسود العنسي ،
حيث أنهم كانوا يفكرون إلى ما كانت له من جموع وقرة * ومن ذلك أنهم
حاولوا استماله بعض القبائل « وكاتبنا الناس ودعوناهم » * ثم أنهم حاولوا
عن طريق المصاهرة عقد سلسلة من المحالفات ، ومن أمثلتها أن معاذ بن جبل
تزوج إلى بنى بكره - حى من السكون - امرأة أخوالها من بنى زنكبيل يقال
لها رملة ، فمالوا إلى جانب معاذ ضد الأسود * وبذلك اشتد جانب المسلمين
وقوى ساعدتهم ، وخاصة بعد أن أرسل إليهم الرسول يأمرهم بعدم الاستكانة ،
وبمجاولة الأسود العنسي ومصاولته « فعرفنا القوة ووثقنا النصر » (٨٤) *

ثالثا : هناك من قبائل اليمن وعشائرها من ثبتوا على اسلامهم ، ورفضوا مؤزارة الأسود العنسى ووقفوا الى جانب الاسلام والمسلمين . بل لقد اعترض بعضهم - مثل عامر بن شهر وذى زود وذى مران وذى الكلاع وذى ظيم - على الأسود العنسى ، وكتبوا معاذ بن جبل وامراء المسلمين « وبذلوا النضر وكتبناهم ، وامرناهم الا يحركو شيئا حتى نبرم الامر » . وهؤلاء استجابوا لرسالة النبي التي ارسلها لهم ، واعلنوا ثباتهم على مبدأ الاسلام « واحتاجوا لذلك حين جاء كتاب النبي (ص) » . وانضم الى هذا الفريق جماعة من غير العرب من اهل نجران ، استجابوا للنبي عندما كتب اليهم « فثبتوا وتحموا وانضموا الى مكان واحد » (٨٥) .

وسرعان ما فتت تحركات المسلمين في عضد الأسود العنسى ، « فاحس بالهلاك » . على ان الخطر الذي عصف به واجهز عليه جاء من الداخل وليس من الخارج ، اذا اجتمعت الاطراف المعادية له ، ووضعو خطه لقتله ، فنقبوا عليه داره واغتالوه ، حتى اذا ما طلع الفجر نادوا بالاذان وبان لا اله الا الله وبان محمدا رسول الله ، وان عبيلة كذاب (الأسود) . ولم يلبث ان تفرق اتباع الأسود « وخلصت صنعاء والجند ، واعز الله الاسلام واهله ، وتنافسنا الامارة ، ورجع اصحاب النبي (ص) الي ايمانهم ، فاصطلحنا على معاذ بن جبل ، فكان يصلى بنا » (٨٦) .

وشاءت الاقدار ان ياتي خبر ذلك النبي (ص) من ليلته : « وان يتوفى - عليه الصلاة والسلام - صبيحة تلك الليلة » . وقد استغرقت حركة الاسود العنسى - من اولها الى اخرها - ثلاثة اشهر ، وقيل اربعة ، عادت بعدها الأمور في اليمن الى ما كانت عليه « واعتذر الناس ، وكانوا حديثي عهد بالجاهلية » (٨٧) .

ولم تكن ردة الأسود العنسى الحركة الوحيدة من نوعها في اواخر أيام الرسول (ص) فقد حدث ايضا في السنة العاشرة للهجرة - والغالب بعد

حجة الوداع - أن كتب مسيلمة الكذاب إلى الرسول (ص) يدعى أنه أشركه معه . وجاء في كتابه « من مسيلمة رسول الله ! سلام عليك ، فإني قد أشركت في الأمر معك ، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض . ولكن قريشا قوما يعتدون » .

وعندما قدم على النبي (ص) رسولان بهذا الكتاب ، قال لهما (ص) : فما تقولان انتما ؟ قالا : نقول كما قال . فقال : أما والله لولا أن يرسل لا تقتل لجريرت ، أعتاكما . ثم كتب إلى مسيلمة « بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب . سلام علي من اتبع الهدى . أما بعد ، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين » .

وفي الوقت الذي أجذ نفوذ مسيلمة يزداد حتى غلب على اليمامة ، ادعى طليحة النخعي ، وعسكر بسميراء . وكان أن بعث طليحة ابن أخيه حبال إلى النبي (ص) يدعوهم إلى المواعدة ويخبره خبره . وقال حبال : إن الذي يأتيه ذو النون . فقال : لقد سمي ملكا فيقال حبال : أنا ابن خريلا . فقال النبي (ص) : قتل الله وحرمك الشهادة .

وعلى الرغم مما كان يعاني منه الرسول (ص) من آلام المرض ، فإنه ظل يذب عن الإسلام في مختلف الجبهات « وظل طليحة ومسيلمة وأشباهم بالرسول » . ولكن قضاء الله حل برسوله الكريم قبل أن يستصل الفتنة من جذورها .

وفي اللحظة التي قبض رسول الله (ص) كان أسامة بن زيد قد غادر المدينة على رأس حملته متجها إلى حيث قتل أبوه زيد بن حارثة من أرض الشام ، وهي الجهة التي كان الرسول (ص) قد أمره بالمسير إليها . وعندما بلغ أسامة الخبر ، وهو لا يزال على مقربة من المدينة ، توقف عن المسير وقال لعمر - رضي الله عنهما - « أرجع إلى خليفة رسول الله فاستأذنه - يأذن لي أن أرجع بالناس - فإن معي وجوه الناس وحدهم ، ولا آمن على خليفة

رسول الله (ص) وثقل رسول الله (ص) ، وثقال المسلمين أن يتخطفهم المشركون .

ويبدو أن إسامة كان يدرك الموقف على حقيقته في تلك المرحلة الدقيقة من تاريخ الأمة الإسلامية . حقيقة أن الانصار والمهاجرين استطاعوا في سقاية بنى ساعدة أن يتخطوا الأزمة الخطيرة الخاصة باختيار خليفة لرسول الله (ص) ولكن أبا بكر الصديق - رضى الله عنه - ولى الخلافة في وقت صعب ، ظهر فيه أن مصير الأمة الناشئة غداً في كفة الميزان ، بعد أن « ارتدت العرب ، أما عامة وأما خاصة من كل قبيلة ، ونجم الذفاق ، وأشرأبت اليهود والنصارى » والمسلمون كالغنم في الليلة المطيرة الشتائية ، لفقد نبيهم (ص)

ولا نستطيع أن ننكر أن انتشار خبر وفاة الرسول (ص) أثار موجة واسعة من التشكك بين بعض العرب في حقيقة رسالته . ذلك أنهم - بفكر الجاهلية وعقليتها - ظنوا أن هذه الشخصية التي لم يرها كثير منهم وإنما سمعوا فقط عنها ، مفروض فيها البقاء والخلود ، ولما كانوا قد ألما بالقرآن واستوعبوه ، لما وقعوا في هذه الأوهام ، ولأدركوا قوله تعالى « أنك ميت وأنهم ميتون » (٨٨) وقوله عز وجل « وما جعلنا لشركائك الذلذلة أفان مت فهم الخالدون » (٨٩) .

وزاد من موجة التشكك هذه ما حدث من خلاف بين الصحابة أنفسهم حول من يكون له الأمر بعد الرسول (ص) ، إذ قال المهاجرون « منا الأمراء ومنكم الوزراء » فقالت الأنصار « بل منا أمير ومنكم أمير » . وحدث هذا في مرحلة لا تزال نغمة العصبية القبلية متأججة في القلوب ، وكثير من القبائل - كما أسلفنا - تحشد الرسول (ص) وتحشد قريش ، على ما تدقق لهم من مكانة على المستويين الفردي والقبلي . وكانت النتيجة أن أخذت بعض القبائل تستعيد ذكرى أمجادها وأيامها ، لتحشد المبررات التي تمكنها من المطالبة

بالمزعمة العليا على العرب جميعا ، مثلما تحقق لقريش * فلما آل أمر الخلافة الى ابي بكر الصديق - رضى الله عنه - لم تستطع هذه القبائل اخفاء خيبة املها ، وحقها لأن الأمر خرج من يدها ، فأعلنت تمردا ، ورات فى استمرار زعامة قريش بعد وفاة الرسول (ص) نوعا من الازلال لها ، ومنافاة للتقاليد التى جرى عليها العرب من قبل *

وقد ادرك كثير من المسلمين ان مثل هذه الظروف تتطلب تجميع قوى الاسلام وحشدها ، واشفقوا من ان يترك جوف الدولة الاسلامية مشتعلا بالفتنة ، فى حين يتجه جيش كبير بقيادة اسامة بن زيد - يضم صفوة المجاهدين وعلى رأسهم حشد من الانصار والمهاجرين - الى اطراف بلاد الشام * وكان ان واجه بعضهم الخليفة الجديد بهذه الحقيقة ، وقالوا له « ان هؤلاء جل المسلمين * والعرب على ما ترى قد انتفضت بك ، فليس ينبغى لك ان تفرق عنك جماعة المسلمين * » ولكن ابا بكر رفض فى اصرار ان يستجيب لراى هؤلاء ، واعتبر ذلك نقضا لقرار اتخذه رسول الله (ص) ، فرد عليهم قائلا « والذى نفس ابنى بكر بيده ، لو ظننت ان السباع تخطفنى لأنفذت بعث اسامة كما أمر به رسول الله ، ولو لم يبق غيرى لأنفذته » (٩٠) * اما عمسر الذى ارسله اسامة الى ابي بكر يستأذنه فى الرجوع ، فقد رد عليه ابو بكر قائلا « لو خطفتنى الكلاب والذئاب لم ارد به قضاء قضى به رسول الله (ص) » *

ولاشك فى ان خروج اسامة الى الشام شجع الخارجين والمريدين ، بعد ان احسوا بتشتت قوى المسلمين فى وقت افتقدوا نبيهم * وتوضيح لحدى الروايات التى رواها الطبرى صدى وفاة النبى (ص) من ناحية ، وخروج حملة اسامة من ناحية اخرى ، فى توسيع حركة العصيان والردة ، اذ تقول الرواية « لما مات رسول الله (ص) ، وفصل اسامة ، ارتدت العرب عوام او خواص ، وقوى مسيلمة وطلحة ، فاستغلظ امرهما ، واجتمع على طلحة عوام طيء واسد » (٩١) *

على أن الخليفة أبا بكر أثبت أنه أهل للنهوض بالأمانة ، فأخذ يتصرف في حكمة وشجاعة وحزم ، ورفض أن يساوم المرتدين على ركن واحد من أركان الاسلام ، أو يتجلى عن مبدأ من مبادئ السياسة التي وضعها الرسول (ص) . أن الأمر لم يكن مجرد فتنة محلية ، وإنما كان مستقبل الاسلام كعقيدة ورسالة ونظام ، فضلا عن كونه يعبر عن مستقبل أمة ناشئة ، أراد الله تعالى أن تكون خير أمة أخرجت للناس . لقد كان الأمر أيضا يتعلق بمصير دولة وليدة أسست على التقوى ، مفروض فيها أن تنمو وتستمر لتحمل رسالة الاسلام بعيدا إلى مختلف أركان العالم .

وكما أطلق على سنة تسع للهجرة اسم « سنة الوفود » لأن فيها « ضربت وفود العرب من كل وجه » على الرسول (ص) تشهد اسلامها والدخول في دين الله ، كذلك فأننا نعتبر سنة إحدى عشرة للهجرة « سنة وفود » ولكنها وفود من نوع آخر ، قدمت على خليفة رسول الله (ص) تعلن رجوعها عن الاسلام . وإذا بالخليفة أبي بكر يجد نفسه « وقد جاءته وفود العرب مرتين » . وارتدت من كل قبيلة عامة أو خاصة ، الاقريشا وثقيفا . . . وارتدت سائر الناس بكل مكان » (٩٢) .

والحق ان صمود أبي بكر امام تلك العاصفة استرعى انتباه المعاصرين وغير المعاصرين . وفي ذلك قال ضرار بن الأزور « ما رأيت أحدا - ليس رسول الله (ص) - أملا بحرب شعواء من أبي بكر » (٩٣) . ولم يثأر أبو بكر أن ينتظر عودة أسامه وصحبه من حملتهم على الأطراف الجنوبية لبلاد الشام ، وإنما شرع فوراً في التخطيط لمواجهة الأزمة ، حيث أن المرقف لم يعد يحتمل أي تباطؤ ، وأخذ يتطور تطورا سريعا اتسعت فيه دائرة الخروج عن الاسلام وطاعة دولة الاسلام .

وقد اختار أبو بكر - رضي الله عنه - أن يقتفى أثر الرسول (ص) في سياسته تجاه المرتدين ، فبدأ بإرسال رسل إليهم يدعوهم إلى التوبة والعودة

الى حظيرة الطاعة • بذلك • حاربهما بما كان رسول الله (ص) حاربهما بالرسول • (٩٤) وفى نفس الوقت كانت وفود المرتدين قد وصلت الى المدينة تعلن ردتها ، فنزلوا على وجوه الناس بالمدينة ، فانزلواهم - ماخلا عباسا - فجمعوا بهم على ابي بكر فعلى ان يقيموا الصلاة وعلى الا يؤتوا الزكاة ، فعزم الله لابي بكر على الحق ، ورفض ذلك بشدة وحزم ، وزدهم قائلا : « لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليه » (٩٥)

ويبدو ان وفود المرتدين عندما انقلبوا عائدين الى عشائرهم وقبائلهم ، اخبروهم بقلة اهل المدينة وخلوها من المدافعين - فى غيبة اسامة وزناقة - واطمعوهم فى الاستيلاء عليها • ومن جهة اخرى فان ابا بكر احس بما يتهدد المدينة - عاصمة الدولة ومقوى الرسول (ص) - من خطر ، فاقام على حراسها تقرا ، منهم : على والزبير وطلحة وعبدالله بن مسعود ، رضى الله عنهم ، ثم ان ابا بكر رأى ان يتصحر اهل المدينة بحقيقة الموقف حتى ياخذوا حذرهم ويكونوا معه فى الصورة ، فاجتمع معهم فى المسجد ، وقال لهم « ان الارض ك Kafرة (٩٦) » وقد رأى وفدهم منكم قلة ، وانكم لا تدرون الايلا تؤتون ام نهارا ، وادناهم منكم على بريد • وقد كان القوم ياملون ان تقبل منهم ولوادعهم • وقد ابينا عليهم ، ونبذنا عليهم عهدهم ، فاستعدوا واعدوا • • وكان ان حدث ما توقعه ابو بكر ، فلم تمض ثلاثة ايام حتى طرق المرتدون المدينة ليلا ، فثبت لهم المسلمون القائمون بالحراسة • ولكن يبدو ان المسلمين لم يستطيعوا ان يحرزوا نصرا سريعا على المهاجمين ، ولم يتمكنوا من ردهم على ادبارهم بسبب قلة عددهم ، الامر الذى اطمع المرتدين ، فبعثوا الى قومهم بالخبر ، فقدموا عليهم •

وفى تلك الشدة ، اظهر ابو بكر ثباتا كبيرا ، « فبات ليلته يتهيا ، فعبىء الناس • ثم خرج على كعبيه من اعجاز ليلته يمشى ، وعلى ميمنته النعمان بن قعرن ، وعلى ميمنته عبدالله بن مقرن ، وعلى الساقة سويد بن مقرن معه

الركاب» . وينهى المسلمين خطتهم على أساس مفاجأة العدو « فما سمعوا للمسلمين همسا ولا حيا حتى وضعوا فيهم السيف » وكانت معركة حامية ، اجذ فيها الموتى على غرة ، بحيث ما كابت تيزغ الشمس ألا وكانوا - على كثرتهم - قد ولوا الأديار ، والمسلمون يطاردونهم ، وقد ارتفعت أصواتهم بنداء « الله أكبر » الله أكبر ... (٩٧)

وكانت هذه الموقعة « أول الفتح » قتل بها المشركون ٠٠ وعز المسلمون بوقعة أبي بكر ... ولم يسع المتمردون ازاء تلك الصدمة سوى الانتقام ممن كان فيهم من المسلمين ، فوثب عليهم ذبيان وعبس « فقتلهم كل قتل » ولما سمع أبو بكر ذلك ، حلف ليقتلن في المشركين كل قتل ، وليقتلن في كل قبيلة بمن قتلوا من المسلمين وزيادة (٩٨)

وكان لانتصار المسلمين ، وبخاصة في انقاذ مدينة رسول الله (ص) من خطر المشركين رد فعل واضح ، سواء في صفوف المسلمين ، أو في صفوف أعدائهم « فازداد المسلمون ثباتا على دينهم في كل قبيلة » ، وازداد المشركون انعكاسا من أمرهم في كل قبيلة » . ولا ادل على صدق هذا النصر من أن بعض القبائل والعشائر سارعت الى ارسال الزكاة الواجبة عليها الى المدينة ، مثل صفوان والزبرقان وعدى (٩٩)

ولم تكدم تمر أيام على هذا النصر حتى وصل أسامة بن زيد عائدا من حملته الناجحة التي استغرقت قرابة سبعين يوما ، اغار فيها على الحمقتين ، وعاقب بنى الضبيب من جذام ويثى ضليل من لخم . فلما وصل أسامة بن زيد استخلفه أبو بكر على المدينة - ويقال استخلف سنانا الضمرى - وخرج هو لقتال المرتدين ، فالتقى بالابرق ببني عيسى وذبيان وجماعة من بني عبد مناة بن كنانة ، فحلت بهم الهزيمة ، ثم رجع أبو بكر الى المدينة .

ويلاحظ أن أبا بكر لم يشأ أن يشن هجومه الشامل على المرتدين الا بعد أن يستجم جند أسامة ، ويستريحوا من عناء الحملة التي قاموا بها على

جنوب الشام ، « فلما أراح أسامة وجنده ظهريهم وحجوا » خرج أبو بكر على رأس الجند الى ذى القصة - وهو موضع على بعد بريد من المدينة تجاه نجد - وهناك « قطع الجند وعقد الألوية » . وقد عقد الخليفة أحد عشر لواءا من المسلمين من أهل القوة ، وحدد لكل منهم وجهته وخطته وهدفه على النحو التالي (١٠٠) :

١ - عقد لخالد بن الوليد ، وأمره بطليحة بن خويلد ، فإذا فرغ سار الى مالكة بن نويرة بالبطحاء ، أن أقام له .

٢ - وعقد لعكرمة بن أبي جهل ، وأمره بمسيلمة .

٣ - وللمهاجر بن أبي أمية ، وأمره بجنود العنسي ، ومعونة الإبناء على قيس بن المكشوح ، ومن أعانة من أهل اليمن عليهم ، ثم يمضى الى كنده بحضور موت .

٤ - ولخالد بن سعيد بن العاص ، وكان قد قدم على حين ذلك فترك عمله (١٠١) وبعثه على الحمقتين من مشارف الشام .

٥ - ولعمرو بن العاص الى جماع قضاعة ووديعة والحارث .

٦ - ولحنيفة بن محسن الغلفاني وأمره بأهل دبا .

٧ - ولعرفجة بن هرثمة ، وأمره بمهرة .

٨ - وبعث شرحبيل بن حسنة في أثر عكرمة بن أبي جهل ، وقال : إذا

فرغ من اليمامة فالحق بقضاعة ، وانت على خيلك تقابل أهل الردة .

٩ - ولطريقة بن حاجز ، وأمره ببني سليم ، ومن معهم من هوزان .

١٠ - ولسويد بن مقرن ، وأمره بتهامة اليمن .

١١ - وللعلاء بن الحضرمي ، وأمره بالبحرين .

وبدراسة التوزيع السابق للحملات التي نظمها الخليفة أبو بكر ضد

المرتدين ، يمكننا أن نخرج بالحقائق الآتية :

أولا : مدى خطورة الموقف عندئذ بالنسبة للإسلام والدولة الإسلامية .

فالخارجيون على الدين والدولة انتشروا من مشارف الشام شمالا حتى حضرموت ومهرة واليمن ويمرهما جنوبا * ومن البحرين وعمان والخليج شرقا حتى شاطئ البحر الأحمر غربا * ناهينا بالقبائل التي ارتثت في قلب شبه الجزيرة العربية - مثل غطفان وعبس وذبيان ، والقبائل الضاربة في نجد * بل ان بعض القبائل على مشارف الحجاز - مثل هوازن - وعلى أبواب المدينة عاصمة الدولة - مثل بنى سليم - أعلنت خروجها وردتها *

وهكذا ولّى أبو بكر منصب الخلافة في وقت بدا ان البناء الكبير الذي اقامة الرسول (ص) قد أخذ يترنح ، وكان القبائل العربية في شتى انحاء شبه الجزيرة كانت على موعد ، لتعلن النكوص على أعقابها ، والخروج على طاعة الحكومة الاسلامية بالمدينة *

ثانيا : يصور لنا الوضع عظم المسؤولية التي ألقيت على كاهل أبي بكر ، والجهد الكبير الذي بذله - هو ومن اتبعه - حولته من كبار الصحابة - لانقاذ الموقف * لقد كان عليهم النهوض بالاسلام من الكربة التي ألمت به ، واحياء شعائر دين الله وتثبيت أوتاده ، واعادة فتح الأبواب ، وأعلاء سلطة الدولة بعد ان زعزع المتمردون أركانها *

ثالثا : كان المؤمنون في ذلك الدور يمثلون قلة عديدة ، عليها ان تواجه الاكثرية الساحقة من الخارجيين المرتدين وغير الثابتين على الاسلام * لذا لم يكن للمؤمنين سوى سلاح الاعتماد على الله وعلى النفس ، ايمانا بقوله تعالى « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » وعلى رأس كل مجموعة من هذه القلة المؤمنة ، جعل أبو بكر اللواء لأحد الصحابة المعروفين بحسن البلاء * هذا وقد تمسك أبو بكر في مواجهة المرتدين بمبادئ ثابتة لا يحد عنها ،
اهمها :

١ - عدم التفريط أو التساهل في تطبيق أى ركن من أركان الاسلام ،
أو المقايضة والمساومة على أسس الدين *

٢ - دعم الروح المعنوية عند المسلمين بتذكيرهم بأحكام القرآن الكريم ، وما بشر الله به المجاهدين والصابرين من أجر وحسن ثواب ، والتماس الأسوة الحسنة من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام .

٣ - كسب تأييد القلة التي مازالت على أسسها أو على شيء منه ، وانعاش بذور الأسلم في قلوب أفرادها لتكون عوناً لجيوش المجاهدين ضد أعداء الأسلام .

٤ - التمسك بسياسة الحزم تجاه المشركين . حقيقة أن أبا بكر حرص على أن يدعوهم إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، وحاول في جميع الحالات أن يبدأ باقتناعهم بالعودة إلى دائرة الأسلام . ولكنه في حالة أضراسهم على مؤلفهم وعدم استجابتهم لداعى الحق « حلف ليقتلن في المشركين كل قتلة » ، ولم تلبث سياسة الحزم هذه أن أتت أكلها « فازداد المسلمون لها ثباتاً على دينهم في كل قبيلة ، وازداد المشركون انكاساً من أمرهم في كل قبيلة » (١٠٢) .

أما الخطة التي وضعها أبو بكر والاستراتيجية التي اتبعها في التصدي للمرتدين ، فقد قامت على عدة أركان أهمها :

(١) إذا كان أبو بكر قد أنفذ أحد عشر جيشاً لمحاربة المرتدين ، فإن استراتيجية تضمنت أحكام التعاون بين هذه الجيوش جميعاً ، بحيث لا تعمل كأنها جيوش منفصلة تحت قيادات مستقلة ، وإنما هي - رغم تباعد المكان - جهاز واحد ، قد تلتقى - أو يلتقى بعضها ببعض - لتفترق ، ثم تفترق لتلتقى وكان ذلك في الوقت الذي بقى أبو بكر في مقره بالمدينة ، متخذاً منها ما يشبه غرفة العمليات التي يدير منها التحركات الحربية ضد المرتدين . مثال

ذلك أن أبا بكر عندما أرسل خالدًا لمحاربة طليحة « أمره أن يبدأ بطيء على الاكتاف ، ثم يكون وجهه على البذاخة ، ثم يثلك بالبطاح • ولا يريم إذا فرغ من قوم ، حتى يحدث إليه ويأمره بذلك » !

(ب) عندما أرسل أبو بكر جيوشه لأحد عشر إلى مختلف أنحاء شبه الجزيرة لمحاربة المرتدين ، احتفظ في المدينة بقوة تحمي قلب الدولة ، ويعد من كبار الصحابة يستشيرهم ويشاركونه في توجيه سياسة الدولة في تلك الفترة العصبية ، وذلك تمشيًا مع مبادئ الإسلام في الشورى ، وعدم الاستبداد بالرأى • وهذا هو السر في عدم ظهور أسماء بعض اللامعين من كبار الصحابة في الجيوش التي وجهها أبو بكر ضد الخارجين والمرتدين •

(ج) أدرك أبو بكر أن هناك أعدادا من المسلمين داخل المناطق التي شملت حركة العصيان والردة • وقد حرص أبو بكر على هؤلاء المسلمين من أن يتعرضوا لنقمة تيار الشرك الذي أحاط بهم • ولذا فإنه أمر قادة الجند باستنفار من يمرون بهم من أهل القوة من المسلمين من جهة ، وبضرورة « تخلف بعض أهل القوة لمنع بلادهم من جهة أخرى » (١٠٣) •

(د) الحرب خدعة ، طبق أبو بكر هذا المبدأ في خطته التي وضعها لضرب الخارجين والمرتدين ، فعمل على خديعتهم والتظاهر بأن جيوش المسلمين تنوى شيئا ، وهي في حقيقة الأمر تستهدف شيئا آخر • من ذلك أن أبا بكر عندما بعث خالدًا لقتال المرتدين ، فإنه أظهر « أنه خارج إلى خير ، ومنصب عليه منها حتى يلاقية بالاكثاف ، اكثاف سلمى » • أما خالد فقد أظهر أنه خارج إلى خير - الملاقاة أبي بكر ومن معه - ثم منصب عليهم • وانجلت هذه الخدعة على طيء • ففقد ذلك طيئا وبطاهم عن طليحة » (١٠٤) •



وخير ما يوضح سياسة أبى بكر تجاه المرتدين ويلقى اضواء على الخطة التى وضعها لمواجهة حركتهم ، ذلك الكتاب الذى بحث به الى عرب شبه الجزيرة ، وخاصة القبائل التى اعلنت عصيانها وردتها ، وهو كتاب واحد ارسله اليهم جميعا بنفس الصيغة (١٠٥) ونظرا لاهمية هذا الكتاب - حيث أنه يعكس سياسة أبى بكر والأسلوب الذى اتبعه فى مواجهة هذه الفتنة - فأننا سنعمد فى دراستنا له الى تقسيمة الى فقرات نتناول كلا منها بالشرح والتعليق :

أولا : « بسم الله الرحمن الرحيم • من أبى بكر خليفة رسول الله (ص) الى من بلغه كتابى هذا من عامة وخاصة ، أقام على اسلامه أو رجع عنه • سلام على من اتبع الهدى ولم يرجع بعد الهدى الى الضلالة والعمى • فأنى أحمد اليكم الله الذى لا اله الا هو ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله • نقر بما جاء به ، ونكفر من أبى وتجاهده »
نخرج من هذه الفقرة بما يلى :

١ - حرص أبو بكر على أن يبدأ خطابه باسم الله ، وأن يوضح صفته الى مخاطب بها الناس ويتعامل معهم بمقتضاها • أنه خليفة رسول الله ، بمعنى أن منزلته من الأمة كمنزلة الرسول (ص) ، له عليهم ما للرسول (ص) من الولاية العامة والطاعة التامة ، والقيام على شئون دينهم ودنياهم •

٢ - بخلاف ما ذكرته المصادر من أن أبا بكر وجه كتابه هذا الى «قبائل العرب المرتدة » (١٠٦) فأننا نلمس فى افتتاحية هذا الكتاب أنه حرص على توجيه هذا الكتاب « الى من بلغه كتابى هذا من عامة وخاصة ، أقام على اسلامه أو رجع عنه • » ومعنى هذا أنه أراد بكتابه أن يكون بيانا للناس جميعا ، سواء من بقى على الطاعة أو خرج عنها • وبعبارة أخرى أنه استهدف من هذا الكتاب أن يكون نذيرا للخارجين ، فى حين يتخذ عن الذين أقاموا على اسلامهم شهداء عليهم •

٣ - وبعد أن يوجه خطابه الى الجميع ، اذا به يختص بتحية الاسلام -
بالسلام - من اتبع الهدى فقط ، أى من آمن بالاسلام وثبت عليه ولم يرجع الى
الضلالة . اما غيرهم من المرتدين والخارجين فلا سلام عليهم . ويذكر الجميع
يشعار الاسلام وأول ركن من أركانه ، وهو شهادة أن لا اله الا الله وحده
لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله .

٤ - وفى ختام هذه المقدمة يعلن أبو بكر اقراره بكل ما جاء به محمد
(ص) ، وتكفيره لكل من ينكر ذلك ، ويتعهد بجهاد الكفار .

ثانيا : « اما بعد ، فان الله تعالى أرسل محمدا بالحق من عنده الى خلقه
يشيرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بأذنه وسراجا منيرا ، لينذر من كان حيا ،
ويحق القول على الكافرين . فهدى الله بالحق من أجاب اليه . وضرب رسول
الله (ص) - بأذنه - من أدبر عنه ، حتى صار الى الاسلام طوعا وكرها . »

انتقل أبو بكر فى هذه المقدمة الى توضيح هذه الرسالة المحمدية ثم بيان
الاسلوب الذى اتخذه النبى (ص) لتحقيق هذا الهدف « لينذر من كان حيا
ويحق القول على الكافرين » ثم حرص أبو بكر على أن يذكر الجميع بأن
الرسول (ص) اتبع الحزم فى سياسته تجاه المشركين والكفار فضرب من
أدبر وتولى ، حتى دخل الجميع فى الاسلام « طوعا وكرها » .

ثالثا : « ثم توفى الله رسوله (ص) ، وقد نفذ لأمر الله ، ونصح لأمتة ،
وقضى الذى عليه . وكان الله قد بين له ذلك - ولأهل الاسلام - فى الكتاب
الذى أنزل فقال « انك ميت وأنتهم ميتون » (١٠٧) وقال « وما جعلنا لبشر من
قبلك الخلد إقام من فهم الخالدون » (١٠٨) وقال للمؤمنين « وما محمد الا
رسول قد خلت من قبله الرسل إقام مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن
ينقلب على عقبه فلن يضر الله شيئا ، وسيجزي الله الشاكرين » (١٠٩) فمن
كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله وحده لا شريك له ،

فإن الله له بالمرصاد ، حتى قيوم لا يموت ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، حافظ لأمره ، منتقم من عدوه يعزيه » .

من الواضح أن أبا بكر أراد بهذه الفقرة من كتابه أن يرد على ذلك الفريق الذى عجب لموت الرسول (ص) فيذكرهم بما جاء فى كتاب الله من أن محمدا بشر ، يجرى عليه ما يجرى على سائر البشر من حياة وموت . وتخصيص فقرة طويلة من كتاب أبى بكر لهذه المسألة بالذات ، يعكس ما كان للامر من أهمية فى تفكير المعاصرين ، وفى ادعاءات الخارجين والمرتدين بالذات . من ذلك أنه عندما ذاع خبر وفاة الرسول (ص) قام عيينة بن حصص فى غطفان وقال « وقد مات محمد وبقي طليحة » (١١٠) أما عبد قيس بالبحرين فقد قالت عندما ارتدت وسمعت بموت النبی (ص) « لو كان محمد نبيا لما مات » (١١١) وهذان المثالان قليل من كثير .

وفى الرقت الذى اوضح أبو بكر صفة محمد -- عليه الصلاة والسلام -- البشرية ، أبرز قدرة الله عز وجل ، وأنه حتى لا يموت ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، يجرى الصادقين بصدقهم ، ويجزى الذين أساءوا بما عملوا .

رابعا : « واني أوصيكم بتقوى الله . وما جاءكم به نبيكم (ص) . وأن تهتدوا بهداه ، وأن تعصموا بدين الله . فإن كل من لم يهده الله ضال ، وكل من لم يعافه مبتلى . وكل من لم يعنه الله مخذول فمن هداه الله كان مهتديا . ومن أضله كان ضالا . قال الله تعالى « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » (١١٢) ولم يقبل منه فى الدنيا عمل حتى يقربه ، ولم يقبل منه فى الآخرة طرف ولا عدل » .

وفى هذه الفقرة ينتقل أبو بكر فى كتابه بشيء من المنطق الهادى المقنع الى تقديم النصح للناس بتقوى الله واتباع ما جاء به رسوله عليه الصلاة والسلام ، والاعتصام بدينه . وهو فى خلال ذلك يبشر المهتدين

يثواب الله ويحذر الضالين من عذابه . وهكذا فإنه أوضح أن الأمر كله لله ،
من ثواب وعقاب .

خامسا : « وقد بلغنى رجوع من رجع منكم عن دينه بعد أن أقر بالاسلام
وعمل به ، اغترارا بالله وجهالة بأمره ، واجابة للشيطان . قال اللّٰه تعالى «وإذ
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ، فسق عن أمر
ربه ، فاختذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو ، بئس للظالمين بدلا» (١١٢)
وقال « إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو حزبه ليكونوا من
أصحاب السعير » .

عند هذه الفقرة اقترب أبو بكر في خطابه من صلب الموضوع ، فأشار إلى ما
بلغه من ردة بعضهم عن الاسلام وخروجهم عن طاعة الله . وأوضح لهم أن
هذا من عمل الشيطان ، وحذرهم من المصير الذي ينتظر أولياء الشيطان
وحزبه .

سادسا : « واني بعثت اليكم فلانا في جيش من المهاجرين والانصار
والتابعين باحسان . وأمرته ألا يقاتل أحدا ولا يقتله حتى يدعوه الى داعية
الله . فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحا ، قبل منه وأعانه عليه . ومن
أبى أمرت أن يقاتله على ذلك ، ثم لا يبقى على أحد منهم قدر عليه . وأن يحرقهم
بالنار ويقتلهم كل قتلة . وأن يسبى النساء والذراري ولا يقبل من أحد الا
الاسلام ، فمن اتبعه فهو خير له ، ومن تركه فلن يعجز الله » .

بعد أن أوضح أبو بكر في الفقرات السابقة حكم الله في الضالين ،
وأظهر أبعاد الأمانة الملقاة على عاتقه بوصفه خليفة رسول الله (ص) في
« حراسة الدين وسياسة الدنيا به » ، على قول ابن خلدون (١١٥) كشف النقاب
في هذه الفقرة عن خطته العامة تجاه الخارجين والمتردين . وتقوم هذه الخطة
على أساس دعوتهم بالحسنى الى داعية الله ، فإن استجابوا قبلت توبتهم ،

ومن ثم يستجيب ليست له الا الحرقة بالنار والقتل بالسيف ، وسبى النساء والعذارى .

وهذه السياسة هي التي اخذت بها ائمة الفقهاء ، اذ اجمع جمهورهم على ضرورة امهال من يرتد عن الاسلام ثلاثة ايام بلياليها ، يستتاب فيها ، ويدعى الى الاسلام « بلا جوع ولا عطش ، بل يطعم ويسقى من ماله ويلا معاقبة » لانه ربما قد دخلت عليه شبهة ارتد لأجلها . ولذا وجب ان يستعمل ليكثر ما قد يؤدي الى زوال الشبهة . فاذا انقضت هذه المهلة ، ولم يهتد الى الحق وجب قتله ، لأن بقاءه يشكل فتنة تصيب الاسلام وتهدد كيان المسلمين (١١٦) .

سابعاً : « وقد أمرت رسولي أن يقرأ كتابي في كل مجمع لكم . والداعية لأذان . فاذا أذن المسلمون فاذنوا ، كفوا عنهم . وإن لم يؤذنوا عاجلوهم . . وإن أذنوا اسألوهم ما عليهم ، فإن أبوا عاجلوهم ، وإن أقروا قبل منهم وحملهم ما ينبغي لهم . . . » .

وأخيراً اختتم أبو بكر كتابه بأن حدد أسلوب التفاهم والتوصل الى قرار لحسم الموقف مع المرتدين ، أما السلم وأما الحرب ، وقد جعل أبو بكر من الأذان علامة للاستجابة والرضوخ وإعلان التوبة والدخول في طاعة الله . فاذا أذن المسلمون من جانبهم ، وجب على الطرف الآخر ان ياذنوا ، فيكون ذلك إعلاناً لشهادتهم بأن لا إله الا الله وبأن محمداً رسول الله . وفي هذه الحالة يكف المسلمون عنهم . فاذا لم يجب المرتدون بالأذان ، اعتبر ذلك استمراراً منهم على موقفهم في الخروج من الاسلام .

على أن الاستجابة بقرئيد الأذان ينبغي أن تأتي مشفوعة بأقامة ركن آخر من أركان الدين ، هو إيتاء الزكاة . وقد سبق ان اشرنا الى ان موضوع الزكاة كان مثار جدل كبير في حركة الردة ، وسبباً أساسياً في خروج المرتدين . لذا اختلط أبو بكر لهذا الأمر ، واعتبر الأذان وحده غير كاف لإعلان الامثال

والطاعة ، وإنما اشترط إيتاء الزكاة ، وهو ما عبر عنه بعبارة « وإن أنزوا
استلومهم ما عليهم فإن أبوا عاجلومهم » . ومعنى ذلك أنهم إذا امتنعوا عن
دفع ما وجب عليهم من زكاة ، وجب قتالهم دون إبطاء .



هذا وقد حرص أبو بكر على أن يصل كتابه السابق الى القبائل قبل
وصول جنده اليها . ويتضح ذلك من عبارة ذكرها الطبري « فنفذت الرسل
بالكتب امام الجنود » (١١٧) .

ثم ان خليفة رسول الله (ص) لم ينس أن يزود أمراء الجند بعهد يوصيهم
فيه بفهامهم ويحدد لهم اطار عملهم ، ويرسم لهم أسلوب ذلك العمل . وفيما
ينى نص عهد أبى بكر لأمراء الجند :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا عهد من أبى بكر خليفة رسول الله (ص)
لفلان ، حين بعثه فيمن بعثه لقتال من رجع عن الاسلام ، وعهد اليه أن يتقى
الله ما استطاع من أمره كله ، سره وعلايته ، وأمره بالجد فى أمر الله ،
ومجاهدة من تولى عنه ، ورجع عن الاسلام الى أمانى الشيطان . بعد أن
يعذر اليهم ، فيدعوهم بداعية الاسلام ، فإن أجابوه أمسك عنهم ، وإن لم
يجيبوه شن غاراته حتى يقرؤا له ، ثم ينبئهم بالذى عليهم والذى لهم ، فيأخذ
ما عليهم ويعطيهم الذى لهم ، لا ينظرهم ولايرد المسلمين عن قتال عدوهم . فمن
أجاب الى أمر الله عز وجل وأقر له ، قبل ذلك منه وأعانته عليه بالمعروف .
وأنما يقاتل من كفر بالله على الاقرار بما جاء من عند الله . فإذا أجاب الدعوة
لم يكن عليه سبيل ، وكان الله حسيبه فيما استمر به . ومن لم يجب داعية الله
قتل وقوتل حيث كان ، وحيث بلغ مراغمه ، لا يقبل من أحد شيئاً إعطاء الاسلام ،
فمن أجابه وأقره قبل منه وعلمه ، ومن أبى قاتله ، فإن أظهره الله عليه قتل
منهم كل قتلة بالسلاح والنيران ، ثم قسم ما أفاء الله عليه ، الا الخمس فانه
يبلغناه ، وإن يمتنع أصحابه العجلة والفساد ، ولا يدخل فيهم حشوا حتى يعرفهم

ويعلم ما هم ، لا يكونوا عيونا ، ولئلا يؤتى المسلمون من قبلهم • وأن يفتصد بالمسلمين ويرفق بهم في السير والمنزل ويتقدمهم ، ولا يعجل بعضهم عن بعض ، ويستوصى بالمسلمين في حسن الصحبة ولين القول » (١١٨) •

ونرى أن هذا العهد يتفق مع ما هو معروف من وصايا دأب الرسول (ص) ومن بعده الخلفاء - على تزويد أمراء الجند بها عند خروجهم للجهاد ، وتضم طرفا من آداب الاسلام في الجهاد •

وفي هذا العهد نجد الخليفة أبا بكر يوصى أمراء الجند بتقوى الله في السر والعلن ، والجد في امر الله ، وفي مجاهدة من تولى ورجع عن الاسلام ، ولا يحملوا الناس الا ما وجب عليهم ، في حدود ما أمر به الاسلام ، مع مراعاة تجنب كل من يستجيب لداعية الله • اما من لم يجب فينبغي أن يقاتل ويقتل دون رحمة أو هوداة • ويذكر أبو بكر أمراء الجيش بحكم الله عز وجل في الغنime ، وفقا لقوله تعالى « واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول وأذى القرى والميتامى والمساكين وأبن السبيل » (١١٩) •

وفي جميع الحالات ينبغي على أمير الجيش أن يأخذ حذره من العدو ، ومن عساه يندس في جيشه من عيون العدو وجواسيسه ، وأن يمنع رجاله من الفساد ، وأن يعنى بأمر جنسده فلا يحملهم فوق طاقتهم ، ويرفق بهم في الصحبة والقول •

وفي ضوء هذه التوجيهات ، خرجت الجيوش الاسلامية الأحد عشر لنقضاء على أفدح الأخطار التي واجهت الاسلام ودولته في المهد • ولا شك في أن جيوش المسلمين كانت تمثل قلة عديده اذا قورنت بجموع المرتدين ، بعد أن اتسعت حركتهم حتى استوعبت غالبية قبائل شبه الجزيرة العربية • ولكن المسلمين تسلحوا بسلاح الايمان ، وهو سلاح قوى افتقر اليه خصومهم ، واستمدوا الثقة من قوله تعالى « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » (١٢٠) •

ومن بين أمراء الجيوش الإسلامية الذين أبلوا بلاءاً حسناً في تلك المعركة
المجسورية ، برز اسم خالد بن الوليد بوصفه الرجل الذي تحمل العبء الأكبر
في اخماد الفتنة (١٢١) * وكان الخليفة أبو بكر قد أمر خالداً « أن يبدأ
بطيء » ، ولكن عدياً بن حاتم الذي كان أبو بكر قد بعثه قبل خالد الى طيء
استطاع ان يؤثر عليهم ، مستخدماً في ذلك أسلوباً يجمع بين الترغيب والتهديد .
ذلك أنهم رفضوا الاستجابة له في أول الأمر ، وقالوا « لا نبايع أبا الفيصل
أبداً » وعندئذ انذرهم عدى ، وقال لهم « لقد أتاكم قوم ليبيحن حريمكم ، ولتكنه
بالفحل الأكبر ، فشأنكم به » * وعندئذ خافوا ورضخوا ، وطلبوا أمهالهم حتى
يستعيدوا من عند طليحة رجالهم ، والا قتلهم * وكان أن أسرع عدى الى
استقبال خالد - وهو في طريقه اليهم - وطلب منه أمهالهم وعدم التسرع
بالوثوب عليهم ، حتى تم الأمر وعادت طيء الى الاسلام * وعندما اتجه خالد
يريد جديلة ، استمهله عدى بن حاتم مرة أخرى ، وأسرع اليهم يدعوه الى
الاسلام فأجابوه ، وانضم الى جيش المسلمين منهم ألف راكب « فكان خير
مولود ولد في أرض طيء وأعظمه بركة عليهم » (١٢٢) *

وسرعان ما غدت طيء قوة للمسلمين في حربهم ضد المرتدين ، وخاصة
طليحة وأتباعه * ويقال ان خالداً عندما اقترب من طليحة بعث عكاشة بن
محسن وثابت بن أقرم ، طليعة ، الى لاستطلاع أخبار العدو ، فظفر بهما
طليحة وقومه وقتلاه * وكان أن جزع خالد ورجاله عندما مروا ورأوا ثابت
بن أقرم قتيلاً ، وعكاشة بن محسن صريعاً ، وقالوا « سيدان من سادات
المسلمين وفارسان من فرسانهم » * ولما لمس خالد ما حل بأصحابه من جزع ،
حاول ان يخفف عنهم ويبعث الطمانينة في نفوسهم ، فقال لهم « هل لكم الى
ان أميل بكم الى حى من أحياء العرب كثير عددهم ، شديدة شوكتهم ، لم يرتد
منهم عن الاسلام أحد ؟ » * فقال له رجاله « ومن هذا الحى تعنى ؟ فنعم والله
الحى هو » * قال لهم « طيء » فقالوا « وفكك الله » * نعم الرأي رأيت ، فانصرف
بهم حتى نزل بالجيش في طيء *

ونخرج من هذه القصة بحقيقة ، هي ان بعض القبائل التي اعتبرها التاريخ مرتدة - مثل طيء - كانت في حقيقة الأمر ضحية مزيج من عدة احساس ومشاعر ، تفاعلت في نفوس ابنائها نتيجة عدم تغفل العقيدة الاسلامية ، في قلوبهم من ناحية ، واستمرار وقوعهم تحت تأثير اوضاع الجاهلية وافكارها من ناحية ثانية ، وارثباطهم برباط الاحلاف والمجاعة وحسن الجوار مع القبائل الأخرى من جهة ثالثة . هذا فضلا عما راوه في بعض احكام الاسلام من تضيق على حريتهم وانقاص من سطوتهم وتحميلهم اعباء ، هم في غنى عن تحملها . ومثل هؤلاء كانوا في حاجة الى مزيد من الاقتناع بالحكمة والموعظة الحسنة ، والتعريف باحكام الاسلام وأهدافه ، والتبصرة بمزايا الحياة الجديدة تحت مظلة الاسلام . وهذا كان يتعذر تحقيقه في بضعة سنين .

ومهما يكن من أمر ، فإن الهزيمة حلت بالمرتدين - فريقا بعد آخر - وذلك في مدى أشهر قليلة . أما طليحة فقد انكسر في موقعة بزاجة ، ففر الى الشام مصطحبا امراته ، وقال لاتباعه « من استطاع ان يفعل مثل ما فعلت وينجو بأهله فليفعل » ولم يلبث أن خضع من كان انضم اليه من فزارة وعيينة وأسد وغطفان ، ومن ارتد من طيء ، وقالوا « ندخل فيما خرجنا منه ، ونؤمن بالله ورسوله ، ونسلم لحكمه في أموالنا وأنفسنا » (١٢٣) .

ويروى الطبري أن طليحة مضى حتى نزل كلب على النقع ، فاسلم . وكان اسلامه هناك حين بلغه أن أسدا وغطفان وعامرا قد أسلموا . ثم خرج نحو مكة معتمرا في أمانة أبي بكر ، وهر بجنيات المدينة ، فقيل لأبي بكر « هذا طليحة » . فقال « ما اصنع به ! خلوا عنه ، فقد هداه الله للإسلام » . ومضى طليحة نحو مكة فمضى عمرته . ولما مات أبو بكر واستخلف عمر ، أتى طليحة لبيعة عمر ، فقال له عمر « أنت قاتل عكاشة وثابت ! والله لا احبك أبدا » . فقال « يا امير المؤمنين ، ما ترى من رجلين اكرمهما الله بيدي ! ولم يهني بإيديهما » . فبايعه عمر ، ثم قال له « ياخذع ، ما بقى من كهنتك ؟ » قال « نفخة او نفختان بالكبير » . ثم رجع الى دار قومه حتى خرج الى

العراق (١٢٤) .

وبعد ان حلت الهزيمة بأهل بزاخة ، أقبلت بنو عامر يقولون « ندخل فيما خرجنا منه » . فبايعهم خالد بن الوليد على ما بايع عليه أهل البذاخة ، ولم يقبل من أحد من أسد ولا غطفان ولا هوزان ولا سليم ولا طيء ، الا ان يأتوه بالذين حرقوا وعدوا على أهل الاسلام فى حل ردتهم . وعندما أتوه بهم ، أمر خالد باحراقهم بالنيران ، ورضخهم بالحجارة ورمى بهم فى الجبال ، ونكسهم فى الآبار وكتب خالد الى أبى بكر بذلك ، فأرسل اليه خليفة رسول الله (ص) يقول « جد فى أمر الله ولا تبني ، ولا تظفرن بأحد قتل المسلمين الا قتلتة ونكلت به غيره » . فأقام خالد على البذاخة شهرا فى طلب أولئك ، « فمنهم من أحرق ومنهم من قمطه ورضخه بالحجارة ، ومنهم من رمى به من رموس الجبال » (١٢٥) .

وسرعان ما تجمعت فلال غطفان وهوزان وسليم وغيرهم من المهزومين والتفوا فى ظفر حول سلمى ابنة مالك بن حذيفة بن بدر ، التى « استكشف أمرها وغلظ شأنها » . وأمرتهم بحرب خالد . ولكن خالد بن الوليد سار اليها ، وقتلها بمن معه من المسلمين قتالا شديدا حتى سقطت قتيلة ، ومن حولها مائة رجل من أتباعها .

وأما سجاح بنت حارث التى تنبأت بعد موت الرسول (ص) فقد خرجت فى جماعة من قومها بنى تغلب بالجزيرة ، واتجهت الى اليمامة حيث كان مسيلمة الكذاب قد قوى أمره ، فتزوج منها ، وصالحها على أن يحمل اليها النصف من غلات اليمامة ، وطلب منها أن تنصرف ، فانصرفت الى مقرها بالجزيرة . ويقال انها ظلت هناك فى بنى تغلب حتى كان عام الجماعة ، فنقلهم معاوية من الجزيرة الى الكوفة ، فجاءت معهم سجاح « وحسن اسلامها » (١٣٦) .

وأما مسيلمة ، فقد وجه أبو بكر خالد بن الوليد اليه ، فانزل به وبجماعته الهزيمة فى يوم عقرياء ، وقتل مسيلمة . وقد أظهر خالد فى ذلك

اليوم من الشجاعة ما سجلته الأخبار ، فكان ينادى وسط المعركة «يا محمداه» .
وكان لا يبرز له أحد من العدو الا قتله (١٢٧) وقيل أنه قتل من بنى حنيقة في
عقرباء بضعة آلاف (١٢٨) .

وهكذا كانت المعركة بين خالد بن الوليد من ناحية ، والمرتين من
ناحية أخرى عنيفة ضارية ، اظهر فيها من الحزم والجندية ما خلد اسمه ،
وجعل « له في قتالهم الاثر العظيم » . ذلك أنه أدرك أن المعركة بالنمسية
للاسلام والمسلمين هي معركة حياة أو موت ، فلم يتردد في موقف من المواقف ،
ولم يستسلم للشكوك والظنون ، وانما جعل من نفسه سيفا مسلولا ضد اعداء
الاسلام والخارجين عليه . على أنه يبدو أن افراطه في الحزم وحرصه على
حسم الموقف ، أوقعه أحيانا في بعض الحرج . من ذلك أنه قتل مالك بن نويرة
في بنى يربوع من تميم ، فقال بعضهم أنه قتل مسلما لظن ظنه خالد به وكلام
سمعه عنه . ومن هؤلاء كان أبو قتاده الذي أنكر على خالد ذلك ، واقسم
أنه لا يقاتل تحت رايته .

ويقال أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنكر ذلك على خالد (١٢٩)
وإكن علينا أن نقدر خطورة الموقف ، وظروف المعركة ، وثقل الامانة التي
القيت على كاهله ، وما كان مطالبا به من حسم للأمر في سرعة وحزم .

وفي ذلك الوقت كان أهل البحرين قد ارتدوا عن الاسلام بعد وفاة
النبي ، وقالوا « لو كان محمد نبيا لم يمت » . ولكن الجارود بن المعلى
العبدى نصحهم وأوضح لهم أن محمدا (ص) مات مثملا مات غيره من
الأنبياء السابقين . فاقترح بكلمة عبد القيس . أما المرتدون فكانوا بزعامة النحط
بن ضبيعة فيمن اتبعه من بكر بن وائل وجموع من غير المرتدين ممن كان
لا يزال كافرا . وهؤلاء احاطوا بالمسلمين وحاصروهم ، حتى بعث اليهم أبو
بكر العلاء بن الحضرمي ، وأمره بقتال أهل الردة بالبحرين . ويقال أن
المسلمين سمعوا ضجة في معسكر المشركين ، فندسوا فيهم من يتعرف خبرهم ،
فاخبرهم أن القوم سكارى . وعندئذ خرج المسلمون عليهم ، فوضعوا فيهم

السيف كيف شاقوا وهرب الكفار ، فمن بين متردد وناج ومقتول ومأسور .
واستولى المسلمون على المعسكر ، ولم يفلت رجل الا بما عليه ، .

ومثال هذا يقال عن نجاح الجيوش التي أرسلها أبو بكر للقضاء على
ردة أهل عمان ومهرة وحضرموت وكندة . أما اليمن فيبدو أن الأحوال لم
تهبط بها تماما ، وإن بعض القبائل بها قد ارتدت ثانية ، ومنهم قيس بن عبد
يغوث المكشوح . ولكن فيروز تصدى للمرتدين ، كما قدم المهاجر بن أبي
أمية في جمع من مكة والطائف ، فقبض على قيس وأرسله إلى أبي بكر ،
وانتهى الأمر باخضاع المرتدين باليمن (١٢٠) .

وهكذا تم للدولة الإسلامية في عهد أبي بكر التغلب على أكبر خطر
هددها ، وهي بعد في المهد . وتجمع معظم الروايات على أن الفتوح في أهل
الردة كنت كلها في سنة إحدى عشرة ، إلا أهر ربيعة بن بجير - في الحيرة
جنوب الفرات - فانه كان في ثلاث عشرة (١٣١) .

وتظهر مهارة الخليفة أبي بكر - رضى الله عنه - في أنه حرص على ألا
يعطى القبائل العربية فرصة لالتقاط أنفاسها وتبديد طاقتها في مشاكل داخلية
تؤثر على مسيرة الإسلام والدولة الإسلامية ، وإنما اختار أن يوجه إمكانات
العرب المسلمين في شبه الجزيرة نحو حركة الفتوح - خارج شبه الجزيرة -
بغية شق طريق لايصال الدعوة الإسلامية إلى اسماع الشعوب المجاورة ،
وتحطيم الحكومات التي شكلت حواجز أمام انتشار هذه الدعوة .

يرى الطبرى أنه ما كاد خالد بن الوليد يفرغ من أمر اليمامة حتى
كتب إليه أبو بكر الصديق - وهو لا يزال مقيما باليمامة - يقول له « سر إلى
العراق حتى تدخلها ، وأبدأ بفرج الهند - وهي الأبله - وتآلف أهل فارس ،
ومن كان في ملكهم من الأمم » . وسواء كان خالد بن الوليد قد مضى من
اليمامة إلى العراق مباشرة ، أو أنه اتجه إلى المدينة ، ومنها سار إلى العراق

حتى انتهى الى الحيرة حسب اختلاف الروايات (١٢٢) فالذى يعيننا من هذا الأمر أن ذلك حدث سنة اثنتى عشرة للهجرة ، أى عندما تم اخماد جذوة حركة الردة ، بل ربما قبل أن تخمد تماما آخر بقايا تلك الجذوة فى بعض أطراف محدودة من شبه الجزيرة .

وبذلك فتح أبو بكر أمام المسلمين فى شبه الجزيرة العربية الباب على مصراعيه لحركة جديدة ، هى حركة الفتوح العربية الاسلامية ، التى اقبلت على الاسهام فيها شتى القبائل العربية — مع ما بينها من بقايا عداوات وثارات قديمة — وانطلقت ضد الفرس من ناحية ، وضد الروم من ناحية أخرى . وقد قدر لحركة الفتوح العربية الاسلامية ان تستمر فى عنفها ونشاطها أكثر من قرن من الزمان ، بحيث لم تكد تهدأ وتفتت ، ألا وكان الاسلام قد تاصل فعلا فى قلوب عرب شبه الجزيرة ، وأرتقى معظمهم من مرتبة الاسلام الى مرتبة الايمان .

ومع اتساع الدولة الاسلامية من بحر الظلمات — أو المحيط الأطلسى — غربا الى بلاد الهند وحدود الصين شرقا ، شغل المسلمون بالاسهام فى بناء حضارة جديدة ضخمة ، قدر لها أن تصبح أعظم حضارة عرفها العالم أجمع طوال العصور الوسطى ، وهى الحضارة الاسلامية العربية ، وكما يتضح من الاسم المركب لهذه الحضارة ، فانها استمدت عظمتها من مبادئ الاسلام ومثله وروحه من ناحية ومن المهد الذى ولدت فيه بين احضان العسوية من ناحية أخرى . وحسب العرب فى عهدهم الجديد ، انهم أحسوا بكونهم بناء الدولة وحمايتها ، ودعاة الاسلام وحاملو رسالته ، والمبشرون بعقيدته فى مختلف أرجاء الأرض .

الحواشى والمراجع

- ١ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ - ٢٩٠ (سنة تسع للهجرة)
- ٢ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ، ص ٢١٥ (السنة السادسة للهجرة)
- ٣ - Massignon : Annuaire de Monde Musulman, p. 210
- ٤ - سورة الزخرف ٢٢ - ٢٣ ، سورة لقمان ، ٢١
- ٥ - سورة الحجرات ، ١٤
- ٦ - تفسير الطبرى ، ج ٢٦ ، ص ١٤١
- ٧ - أبو حيان : التفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ١١٦ (طبعة الرياض)
- ٨ - ابن منظور : لسان العرب - مادة سلم
- ٩ - الزمخشري : تفسير الكشاف ، ج ٤ ، ص ٣٧٦
- ١٠ - مصطفى عمارة : جواهر البخارى وشرح القسطلانى ، ص ٥٢
- ١١ - أنظر تفسير ابن كثير
- ١٢ - تفسير الطبرى : سورة الحجرات ، ج ٢٦ ، ص ١٤١
- ١٣ - تاريخ الطبرى (تاريخ الرسل والملوك) - ج ٣ ، ص ٢٧٤ - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة - دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٦٢
- ١٤ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٧٤
- ١٥ - أى الى أيام أبى الفرج الأصفهاني صاحب كتاب الاغانى (القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد)
- ١٦ - اى بالبادية
- ١٧ - سورة التوبة ، ٦٠
- ١٨ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ (سنة ١١ هـ)
- ١٩ - سورة التوبة ، ١٠٣
- ٢٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢
- ٢١ - المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢٤٤
- ٢٢ - نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٤٤٤
- ٢٣ - نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٢٥١

- ٢٤ - تاريخ الطبرى ، ج ٢ ص ٣٠٦ ، كتاب الأغاني الفرج الاصمغنهانى ، ج ١٤ ص ٧٥ .
- ٢٥ - مقدمة ابن خلدون - الفصل التاسع من الفصل الثالث من الكتاب الاول ، ص ١٦٤ .
- ٢٦ - نفس المصدر والصفحة .
- ٢٧ - سورة الأنفال ، ص ٦٢ .
- ٢٨ - المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٢ .
- ٢٩ - قيل فى بعض الأساطير أن سد مارب تصدع بسبب قارة لخرت بعض جدرانه .
- ٣٠ - سورة النمل .
- ٣١ - ابن الأثير : الكامل ، ج ٦ ص ٤٣٢ (سنة ٢١٨ هـ) .
- ٣٢ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٥٥ (سنة ١١ هـ) .
- ٣٣ - المصدر السابق ، نفس الجزء والسنة ، ص ٢٥٧ .
- ٣٤ - المصدر السابق ، نفس الجزء ، ص ٢٨٦ .
- ٣٥ - جمع سحق ، وهى الطويلة من النخل .
- ٣٦ - أى مجدية من الماء .
- ٣٧ - يعنى نهار الرجال بن عنقوة ، كان قد هاجر الى النبى (ص) وقرأ القرآن وفقه فى الدين ، فبعثه معلما لأهل اليمامة ، وليشغب على مسيئمة ، فكان اعظم فتنة على بنى حنيفة من مسيئمة ، إذ شهد لمسيئمة انه سمع محمدا (ص) يقول انه قد اشترك معه .
- ٣٨ - الفصيل ، صغار النخل .
- ٣٩ - السجل : دلو به ماء .
- ٤٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، سنة ١١ هـ .
- ٤١ - أى سقط شعر رأسه .
- ٤٢ - تحول لسانه من السين الى الثاء ، وعن الراء الى اللين .
- ٤٣ - الحاذل هنا البستان .
- ٤٤ - الوضوء - بفتح الواو - الماء يتوضأ به .
- ٤٥ - كان رجل من المهريّة قدم على النبى (ص) فأخذ وضوءه معه الى اليمامة ، فأفرغه فى بئر ، ثم نزع وسقى . وكانت أرضه تهوم فروت وجزات وصارت خضراء مهتزة .
- ٤٦ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٨٥ ، سنة ١١ هـ .
- ٤٧ - المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٦٠ ، سنة ١١ هـ .
- ٤٨ - للصيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ (تحقيق مصطفى السقا وزميله) .

- ٤٩ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٨٢ ، ابن الاثير : الكامل ، ج ٢ ص ٣٦١ .
- ٥٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٧٢ (سنة ١١ هـ) .
- ٥١ - الصفاق : الغشاء الذى تحت الجلد .
- ٥٢ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٧٢ (سنة ١١ هـ) .
- ٥٣ المصدر السابق - نفس الجزء والصفحة .
- ٥٤ - الطحعة : سواد الليل .
- ٥٥ - الانلم : الاسود الطويل .
- ٥٦ - الجزع الازلج : الدهر .
- ٥٧ - اى قطعوها .
- ٥٨ - ياقوت . معجم البلدان ، ج ١ ص ٢٥٥ .
- ٥٩ - ابن الاثير : الكامل ، ج ٢ ص ٢١٥ (السنة السادسة للهجرة) .
- ٦٠ - المسعودى مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٢ ص ١٧٢ ، ١٨٥ - ١٩٣ .
- ٦١ - يقصد بالجزيرة هنا الجزء الشمالى من شبه الجزيرة العربية الذى يعرف باسم
بادية الجزيرة . يقول أبو الفدا « ماكان من حد الانبار الى بالس الى تيماء ووادى القدى ، فهو
بادية الجزيرة » تقويم البلدان ، ص ٨٠ .
- ٦٢ - ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ص ٣٥٤ (سنة ١١ هـ) .
- ٦٣ - السيرة النبوية لابن هشام ، (تحقيق الأستاذ مصطفى السقا وزميليه ،
الطبعة الثالثة) - الجزء الرابع ، ص ٢٠٥ .
- ٦٤ - المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة
- ٦٥ - سورة الحجرات ، ٤
- ٦٦ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢٠٨ .
- ٦٧ - سورة النساء ، ص ٣٦
- ٦٨ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢١٤
- ٦٩ - المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٢٢٣
- ٧٠ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢٣٠
- ٧١ - نفس المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٢٣٧
- ٧٢ - السيرة النبوية لابن هشام ج ٤ ، ص ٢٤١
- ٧٣ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٢٣٥
- ٧٤ - سورة البقرة ٤٣ ، ١١٠

- ٧٥ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٤٦ .
تاريخ الطبرى ، ج ٢ ص ١٤٧ .
- ٧٦ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ١٨٥ (السنة الحادية عشرة) .
- ٧٧ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٩١
- ٧٨ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ١٤٧ (السنة العاشرة) .
- ٧٩ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٩١ .
- ٨٠ - يعنى زيد بن حارثة والد أسامة . وكان الرسول (ص) فى غزوة مؤتسنة ثمان للهجرة قد استعمل زيد بن حارثة على المسلمين فى تلك الغزوة ، وقال « أن أصيب زيد فجعفر بن أبى طالب » فان أصيب جعفر فعبد الله بن رواحة ، فقال جعفر « ماكنت اذهب أن تستعمل على زيدا » فقال الرسول (ص) « امض فانك لا تدري أى ذلك خير » .
انظر : ابن الاثير : اسد الغابة فى معرفة الصحابة (طبعة كتاب الشعب بالقاهرة) .
ج ٢ ص ٢٨٣ ترجمة زيد بن حارثة رقم ١٨٢٩ ، ج ١ ص ٧٩
ترجمة أسامة بن زيد رقم ٨٤ .
- ٨١ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ١٨٦ (سنة ١١ هـ) .
- ٨٢ - الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٢١
- ٨٣ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٢٢
- ٨٤ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٣٠
- ٨٥ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٢٢
- ٨٦ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٣٥
- ٨٧ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٢٩
- ٨٨ - سورة الزمر . ٣٠
- ٨٩ - سورة الانبياء ، ٢٤
- ٩٠ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ (سنة ١١ هـ)
- ٩١ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ (سنة ١١ هـ)
- ٩٢ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢
- ٩٣ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٥٨
- ٩٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٤٣
- ٩٥ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ص ٢٤٤ . وقد جاء فيه انه أراد بالعقال الحبل الذى يعقل به البعير الذى كان يؤخذ فى الصدقة ، لان على صاحبهما التسليم . وقيل انه أراد مايساوى عقلا من حقوق الصدقة .
وقل أراد بالعقال صدقة العام . يقال اخذ المسدق عقلا هذا العام أى اخذ منهم

مصدقته .

٩٦ - آية مظلمة .

- ٩٧ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .
- ٩٨ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٧ .
- ٩٩ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٦ .
- ١٠٠ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ .
- ١٠١ - كان الرسول (ص) قد أرسل في السنة العاشرة للهجرة خالد بن سعيد بن العاص - صحبة فروة بن مسيك المرادي - على مراد وزبيد ومثحج كلها . فكان على الصدقات الى أن توفي الرسل (ص) - ابن الأثير . المكامل ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .
- ١٠٢ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .
- ١٠٣ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ .
- ١٠٤ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٣ .
- ١٠٥ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .
- ١٠٦ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .
- ١٠٧ - سورة الزمر ، ٣٠ .
- ١٠٨ - سورة الأنبياء ، ٣٤ .
- ١٠٩ - سورة آل عمران ، ١٤٤ .
- ١١٠ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٧ .
- ١١١ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٠٢ .
- ١١٢ - سورة الكهف ، ١٧ .
- ١١٣ - سورة الكهف ، ٥٠ .
- ١١٤ - سورة فاطر ، ٦ .
- ١١٥ - المقدمة ، ص ١٦٦ .
- ١١٦ - الدردير : الشرح الكبير ، باب الردة ، ج ٢ ، ص ٢٧٠ (بولاق ١٣١٩ هـ) وحاشية الدسوقي ، ج ٤ ، ص ٢٦٧ .
- ١١٧ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥١ .
- ١١٨ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .
- ١١٩ - سورة الانفال ، ٤١ .
- ١٢٠ - سورة البقرة ، ٢٤٩ .
- ١٢١ - انظر ترجمته في كتاب (أسد الغابة في معرفة الصحابة) لابن الأثير ج ٢ ، ص ١٠٩ - ١١٢ ، ترجمة رقم ١٣٩٩ (طبعة كتاب الشعب بالقاهرة) .

- ١٢٢ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٥٤
- ١٢٣ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٥٦
- ١٢٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٦١
- ١٢٥ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣
- ١٢٦ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٧٥ .
- ١٢٧ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٩٣
- ١٢٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٩٧
- ١٢٩ - ان الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ج ٢ ص ١٠٩ - ١١٢
ترجمة خالد بن الوليد (رقم ١٢٩٩) .
- ١٣٠ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٢٣ وما بعدها .
- ١٣١ - الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢١٤
- ١٣٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٤٣ .

(٣)

الاسلام والتعريب

من الموضوعات التي أثارت جدلاً كبيراً في التاريخ موضوع انتشار الاسلام من ناحية ، واللغة العربية من ناحية ثانية ، وما بين هاتين الظاهرتين من روابط * ولو كان الامر مقتصرًا على مجرد ظاهرتين من الظواهر العابرة في التاريخ ، لما استحق كل هذا الجدل الطويل ، ولكنه يتخطى ذلك الى أن اكبر حضارة عرفها العالم اجمع في العصور الوسطى ، قامت على اساس هاتين الظاهرتين ، مما اكسب الموضوع صفة الأهمية والخطورة * وبعبارة اخرى فإن الحضارة الاسلامية العربية – التي غذت العالم الغربي الحديث بكثير من اسباب نهضته – قامت ، مثلما يتضح من اسمها ، على اساس دعامتين هما العروبة والاسلام ، بحيث كانت اللغة العربية هي الاداة التي عبرت بها هذه القوة الحضارية عن نفسها ، في حين كان الاسلام القوة الروحية التي اكسبتها شخصيتها ومثلها وفلسفتها ونظرتها الى الحياة .

ولتسير ذلك نقول انه منذ خروج المسلمين مبشرين بدينهم من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد ، لم ينقطع النقاش حول تفسير حركة الفتوح العربية الاسلامية * والحق انه كان لا بد وأن تشد هذه الحركة اهتمام الباحثين ، وخاصة في الغرب الأوربي ، لما ترتب عليها من آثار خطيرة بالنسبة لمسيرة الحضارة العالمية * ذلك انه علينا أن نذكر انه حتى ظهور الاسلام ، كان حوض البحر المتوسط يمثل كتلة حضارية واحدة ظلت ترتبط بالتراث اليوناني الروماني ، وتدين بالديانة المسيحية . ولكن حدث أن جاءت حركة الفتوح العربية الاسلامية لتتشطر هذه الكتلة الكبيرة الى قسمين ، فظلت البلاد المطلة على الشواطئ الشمالية لذلك البصر

محتفظة بحضارتها الأوروبية - اليونانية الرومانية - وديانتها المسيحية ، فى حين تحولت البلاد المطلة على الشواطىء الشرقية والجنوبية لذلك البحر الى اللغة العربية والديانة الاسلامية . فاذا تذكرنا انه حتى ذلك الوقت - ومنذ اقدم العصور - كان حوض البحر المتوسط يمثل الثقل الحضارى فى العالم المعروف اجمع . اذكرنا مدى ما ترتب على حركة الفتوح العربية الاسلامية من تطور حضارى خطير على مستوى الحضارة الانسانية . ولعل هذه الحقيقة هى التى دفعت مؤرخا مثل بيرين Pirenne الى ان يصير على اتخاذ حركة الفتوح العربية والاسلامية - فى القرن السابع للميلاد - وليس سقوط الامبراطورية الرومانية فى اواخر القرن الخامس ، حدا فاصلا بين العصور القديمة والوسطى (١) .

وقد تباينت الاراء حول حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بين متعصب لم ير فيها الا اندفاعا من تلك الاندفاعات التى خرجت عبر التاريخ من القارة الاسيوية بوجه عام ، ومن شبه الجزيرة العربية بوجه خاص ، لتؤثر فيما حولها من بلاد ، وبين منصف حاول ان يفهم طبيعة هذه الحركة بطريقة موضوعية بناءة ، ويفسرها تفسيراً غير مغرض فى ضوء الحقائق التى واكبها واحاطت بها واكسبتها طبيعتها . وما زالت دور النشر تطالعنا حتى اليوم فى مختلف انحاء العالم ويمختلف اللغات بمؤلفات جديدة عن الاسلام والعروبة ، يتبنى فيها اصحابها وجهة النظر هذه او تلك ، مما يجعلنا نحن المسلمين - بعد ان انقضى اربعة عشر قرنا على هجرة نبينا عليه افضل الصلوة والسلام من مكة الى المدينة - احوج ما نكون الى اللقاء بعض الاضواء على هذا الموضوع . مستعرضين مختلف وجهات النظر المتضاربة حوله .

اما عن الاسلام ، فقد حاول بعض المستشرقين - مثل وليم ميور وكيثانى (٢) ان يففى فكرة عموم الرسالة ، فادعوا ان النبى (ص) لم يتخط تفكيره شبه الجزيرة العربية ، وان الاسلام ديانة محلية قصد بها اهل شبه الجزيرة العربية وحدهم . وبناء على ذلك فان هذا النفر من المبتشرقين

استبعد ان يكون الرسول (ص) قد ارسل الى بعض الملوك والامراء خارج شبه الجزيرة يدعوهم الى الاسلام . ولكن روح الاسلام نفسه ونصوص القرآن الكريم - وهو دستور الاسلام المسلمين - والشواهد التاريخية، تكذب هذا الرأي تكذيبا قاطعا، وتشهد على ان الرسالة المهدية لم يقصد بها العرب وحدهم، لان الله ارسل محمدا (ص) رحمة للعالمين . وشاهدا ومبشرا وتذيرا ليهدي الناس كافة - وليس اهل شبه الجزيرة العربية فحسب - الى دين الحق (٣) .

ولا يستطيع باحث منصف ان ينفي ما جاء في كتب السيرة والتاريخ من ان الرسول (ص) بادر في السنة السادسة للهجرة بإرسال الرسل الى الملوك والامراء يحملون كتباً يدعوهم فيها للدخول في الاسلام (٤) . ومن هؤلاء الرسل دحية بن خليفة الكلبي الخزرجي مبعوث الرسول الى هرقل امبراطور الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمي مبعوث الرسول الى كسرى ملك فارس ، وعمر بن أمية الضمري مبعوث الرسول الى نجاشي الحبشة ، وحاطب بن أبي بلتعة اللخمي مبعوث الرسول الى المقوقس في مصر . هذا فضلا عن عدد آخر من المبعوثين أرسلهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - الى بعض القبائل العربية في اطراف شبه الجزيرة . وجاءت نصوص الكتب التي أرسلها الرسول الى هؤلاء الملوك والامراء في مصادر التاريخ ، تغلب عليها جميعا صفة «لايجاز ، ولا يكاد مضمونها يتجاوز الدعوة الى الاسلام بالحسنى ، والنصح والتحذير من عاقبة المضي في طريق الضلال . ومن أمثلة هذه الكتب ذلك الذي أرسله الرسول (ص) الى هرقل امبراطور الروم ، ونصه : « بسم الله الرحمن الرحيم ، هن محمد بن عبد الله ورسوله الى هرقل . السلام على من اتبع الهدى . اما بعد ، اسلم تسلم ، يؤتك الله اجرک مرتين . وان توبت فان اثم الاكارين عليك » (٥) .

وقد تباينت ردود هؤلاء الملوك والامراء ، فمنهم من امان الرسول وامتنع الدعوة ، وقليل منهم جاء رده معتدلا . ولكن الشيء الثابت ان احدا منهم لم

يقبل الدعوة ، وإن كسرى وهرقل والمقوقس بوجه خاص رفضوا الاسلام ديناً . وجاءت خطورة هذا الرفض فى أن هؤلاء الحكام لم يبلغوا الدعوة الى رعاياهم ، وانما وقفوا حاجزاً فى طريق وصول دعوة الاسلام الى شعوبهم ، الأمر الذى تطلب تحطيم هذا الحاجز تحقيقاً لمبدأ عموم الرسالة . ومن هذه النقطة بالذات انطلقت حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بمعنى أن هذه الحركة استهدفت تحطيم الحكومات التى شكلت سدوداً وحواجز فى طريق الدعوة الاسلامية ، وحالت دون وصولها الى الشعوب والافراد . وبعبارة أخرى فإن حركة الفتوح العربية الاسلامية لم تكن أكثر من وصول دعوة الاسلام الى مسامع الناس وابصارهم وقلوبهم، «فإن اسلموا فقد اهتدوا، وإن تولوا فأنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد» .

وهناك فريق من الباحثين حاولوا تحليل حركة الفتوح العربية الاسلامية بعوامل اقتصادية بحتة ، فاعتبروها حلقة فى سلسلة الهجرات التى خرجت من شبه الجزيرة العربية منذ العصور القديمة متجهة نحو شاطئ البحر المتوسط . ذلك أنه من الثابت علمياً أن شبه الجزيرة العربية تعرض فى التاريخ القديم لادوار متعاقبة من الجفاف والمطر . وفى عصور الجفاف كانت تندفع هجرات من قلب شبه الجزيرة الى بلاد الشام وشاطئ البحر المتوسط ، ومن هذه الهجرات كانت هجرات الكنعانيين أو الفينيقيين والآراميين والعبريين . ولذا عمد بعض المخترسين على الربط بين حركة الفتوح العربية الاسلامية ، فى القرن السابع للميلاد والهجرات التى خرجت من شبه الجزيرة فى العصور القديمة ، فوصفوا حركة الفتوح العربية الاسلامية بأنها حلقة اخيرة فى سلسلة تلك الهجرات . وبالتالي فإن مؤرخاً مثل بيكر Becker لم يتردد فى القول بأن حركة الفتوح العربية الاسلامية فى القرن السابع للميلاد ليست مفاجئة - كما تبدو - وانما هى حلقة اخيرة فى سلسلة طويلة بدأت قبل ذلك بعدة قرون ، وادت الى خروج كثير من الهجرات الساخية من قلب شبه الجزيرة العربية نتيجة لتقلب الأحوال الاقتصادية فيها ، وما أصاب البلاد

نتيجة لذلك من ضعف وتدهور ، يدل عليه انهيار سد مأرب في القرن السادس .
وبعبارة أخرى فإن تعرض شبه الجزيرة العربية لازمات اقتصادية هو الذى
دفع شعوبها السامية الى الهجرة ، لا فرق فى ذلك بين الهجرات السابقة التى
قادم بها الآراميون والكتنانيون وغيرهم ، وبين الهجرات اللاحقة التى قامت بها
بعض القبائل العربية قبل ظهور الاسلام او بعد ظهوره (٦) .

ويميل برنادر لويس الى مشاركة بيكر هذا الرأى ، فيقول أن بلاد العرب
شهدت فى قديم الزمان خصبا عظيما أعقبه جفاف مستمر ، مما أدى الى زحف
الصحراء على حساب الأراضى الخضراء ، فأخذ سكان البلاد يخرجون منها
الى شكل هجرات ، بعد أن ضاقت سبيل العيش فى وجوههم (٧) . أما
ترماس أرنولد فيعبر عن هذه الفكرة تعبيراً أكثر جراءة وأوضح صراحة حين
يقول : ان حركة التوسع العربى كانت هجرة جماعة نشطة ، دفعها الجوع
والحرمان الى أن تهجر صحاريها المجيدة وتجتاح بلاداً أكثر خصبا ، كانت
ملكا لجيران أسعد منهم حظا (٨) .

وهنا نجد لزاما علينا أن نصحح فهما خاطئا وقع فيه كثيرون - حتى
من المستعین انفسهم الذين ردوه فى الكتب المدرسية دون وعى - فقالوا ان
حركة الفتوح العربية الاسلامية استهدفت نشر الاسلام ، وهو الأمر الذى
فسره بعض المغرضين بان الاسلام انتشر بقوة السيف . والحقيقة ان حركة
الفتوح الاسلامية ، إنما انطلقت لتحطيم الحواجز التى اعترضت سبيل وصول
دعوة الاسلام الى الشعوب ، وليس لفرض الاسلام . والذى حدث نتيجة
لنجاح هذه الحركة فى تحطيم الحكومات التى شكلت عقبة فى وصول دعوة
الاسلام الى مسامع الشعوب ، هو ان أعدادا كبيرة من الناس - وبخاصة فى
الشام ومصر والعراق - تقبلت دعوة الاسلام ، وسارعت إلى الدخول فيه
عقب فتح العرب لبلادهم . بل ان بعض الاساقفة ورؤساء الكنييسة نبذوا
السيحية وارتضوا الاسلام دينا ، مثل جرجيس اسقف البحرين ، واسقف
اذربيجان اليعقوبى ، ومطران تكريت وغيرهم (٩) .

وكان أن اعتزت الكنيسة دهشة بالغة ، بل لقد تعرضت لصدمة حادة
منيفة ، عندما وجدت شعوبا - مثل أهل الشام ومصر - يتحولون بسرعة الى
لانسلم ، وهم الذين كانوا فى يوم من الايام يمثلون قلعة الصمود بالنسبة
للمسيحية ، عندما آمنوا بها وضحو بالآلاف الشهداء فى سبيل تمسكهم بها
. اصرارهم عليها ، متحملين فى عناد وصبر ما انزلته بهم الحكوة الرومانية
من ألوان الاضطهاد (١٠) . هذا فضلا عن أن هذه البلاد كانت المسرح الأول
لنشاط المسيح عليه السلام ، عندما حملته أمه طفلا رضيعا وتنقلت به بين
فلسطين وواى النيل ، وحطت به الرحال فى مواضع ما زال يقدسها مسيحيون
حتى اليوم ، ويحرصون على زيارتها والتبرك بها . يضاف الى ذلك أن أرض
مصر والشام والعراق وافريقية صارت مسرحا لنشاط بعض رسل المسيحية
وأباء الكنيسة الاوائل ، فاقاموا فيها كنائس ارتبطت بأسمائهم حتى اليوم (١١) .
فاذا أضفنا الى ذلك الدور الكبير الذى أسهم به أهل مصر والشام بالذات
فى تطوير مفاهيم العقيدة المسيحية ، والاسهام فى حل المشاكل الفكرية التى
ظهرت داخل محيطها فى القرون الستة الأولى من مولدها ، أدركنا أن هذه
البلاد حظيت بمكانة خاصة فى المجتمع المسيحى . فالخلاف الشهير حول
تفسير علاقة المسيح الابن بالاله الأب بدأ فى الاسكندرية بين اثنين من رجال
الدين المسيحى - هما أريوس واثناسيوس . ومن مصر انطلقت هذه الشرارة
لتحدث صراعا فكريا وذهيبيا خطيرا فى العالم المسيحى ، مشرقا ومغربا .
وعلى أرض مصر ولدت الرهبانية والديرية لأول مرة فى المسيحية ، وهى
الحركة التى كان لها من النتائج الدينية والاجتماعية والفكرية والاثار
الاقتصادية والسياسية ما ترك أثرا خطيرا فى العالم المسيحى أجمع طوال
العصور الوسطى ، وترك بصماته فى الغرب الأوروبى من ناحية وفى دولة
الروم - أى الامبراطورية البيزنطية فى شرق أوربا واسيا الصغرى والشام
ومصر ، فضلا عن أرمينية وشمال العراق - من ناحية أخرى (١٢) . وعندما
ظهر الخلاف فى العالم المسيحى حول طبيعة المسيح ليقسم العالم المسيحى بين

انصار مذهب الطبيعة الواحدة - أو المينوفيزيت - وانصار مذهب الطبيعتين -
أو الملاكانيين - كانت مصر والشام بمثابة الساحة الرئيسية في ذلك الجدل ،
الذى تحول الى صراع رهيب بين جبهتين متعاديتين ، فى الوقت الذى ظهر
الاسلام واخذ يتحرك لايصال دعوته الى خارج شبه الجزيرة العربية (١٣) .

وهكذا ، فان انتشار الاسلام بين المسيحيين فى اعقاب الفتوح العربية
الاسلامية لم يكن بالأمر الهين الذى يمكن أن تتقبله الكنيسة ورجالها بسهولة .
ودخول اهل مصر والشام بالذات فى الاسلام بتلك السرعة التى تم بها ، جاء
ظاهرة غريبة لم تدر الكنيسة لها تفسيراً . ومهما يقال من أن مسيحيين مصر
والشام - وجلهم من اليعاقبة - رحبوا بالاسلام بعد ما تعرضوا له من
اضطهاد على أيدي حكامهم من الروم بسبب مخالفتهم لهم فى المذهب ، فان
هذا لا يكفى فى حد ذاته ليكون مبرراً للسرعة الكبيرة التى تخلت بها غالبية
اهل مصر والشام عن المسيحية ليدخلوا فى الاسلام (١٤) .

وكان من المتعذر على الكنيسة أن تعترف بأنه لا تعارض بين الاسلام
والمسيحية ، وأن كلا منهما جاءت ديانة سماوية تأمر بالمعروف وتنهى عن
المنكر ، كل ما فى الأمر هو أن محمداً (ص) جاء برسالة متممة لرسالة
عيسى (س) . ولو تدبر رجال الكنيسة الأمر فى شيء من الهدوء لوجدوا
أن القرآن الكريم كرم عيسى بن مريم تكريماً لم يحظ به نبي آخر من السابقين ،
فنادى بالسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً . ولكن حدث فى
موجة الاضطراب والفرع والاسى التى آلت بالكنيسة أمام سرعة انتشار
الاسلام ، أن الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى لم يجدوا سلاحاً قوياً
يدافعون به عن وضعهم ويعطلون به ما يجرى حولهم من توسع سريع للاسلام
على حساب المسيحية وديارها ، فادعوا أن الاسلام ينتشر بحد السيف ، وأن
الجيوش الاسلامية خرجت من شبه الجزيرة العربية لتفرض الاسلام قسراً
على اهل البلاد التى تفتحها . وسرعان ما راجت هذه الأفكار بين البسطاء

واخذت تتناقلها الاجيال المتعاقبة فى العالم المسيحى ، وما زالت تجسد من يتبنائها فى الكتب المدرسية التى تدرس فى العالم المسيحى بل بين صفوف بعض المستشرقين واساتذة التاريخ .

على انه وجد لحسن الحظ من المنصفين من تفهم روح الاسلام وعرف حقيقة انتشاره ، وربما اضطر امام الحقائق الى الاعتراف بما لا يود كثيرون الاعتراف به . من ذلك ما يذكره توماس ارنولد من ان اقباط مصر الذين ذاقوا الامرين فى العصر البيزنطى ، وجدوا فى الاسلام « حياة تقوم على الحرية الدينية التى لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان » . وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على ان ارتدادهم عن دينهم القديم ودخولهم فى الاسلام على نطاق واسع كان راجعا الى اضطهاد او ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الجدد ، (١٥) .

ولا شك فى ان هذا يتفق مع روح القرآن الكريم الذى نص صراحة على انه « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي » (١٦) ، وقوله سبحانه وتعالى مخاطبا الرسول (ص) « ولو شاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعا ، افاننت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٧) . وبعد ان حدد القرآن الكريم اسلوب الدعوة الى الاسلام بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، امر - سبحانه وتعالى - بترك المعرضين من اهل الذمة وشأنهم حتى يتولى الله امرهم « فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » . ولعله من الواضح ان هذا الاسلوب ابعد ما يكون عن محاولة فرض الاسلام بقوة السلاح . ومرة اخرى نقول انه اذا كان السلاح قد استخدم ، فان ذلك حدث لتحطيم الحواجز التى اعترضت وصول دعوة الاسلام الى الشعوب ، وهى الحواجز المظلمة فى الحكومات القائمة عندئذ . وباسقاط هذه الحكومات صار الطريق سالكا مفتوحا امام الدعوة الاسلامية ، وعندئذ ترك الناس احرارا فى تقبل هذه الدعوة الجديدة

او رفضها . ولا يخفى علينا أن إسقاط الحكومات التي وقفت في طريق انتشار الدعوة ترتبت عليه سيطرة العرب السياسية على البلاد التي اسقطوا حكوماتها ، الأمر الذي جعل بيكر يقول : أن سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بحد السيف وليست العقيدة الاسلامية (١٨) .

ولا يوجد دليل واحد في الحوادث التي صاحبت الفتح العربي أو التي اعقبته يشير إلى أن العرب المسلمين اجبروا أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الاسلام .

وإذا وجدت حالات لها فيها بعض الولاء إلى اكراه الأهالي على الدخول في الاسلام ، أو قام فيها بعض الحكام - خلفاء كانوا أو سلاطين - باضطهاد غير المسلمين ، فإن هذه الحالات نادرة وقليلة ، واستمرت فترات زمنية محدودة ، ولا يعبر اصحابها مطلقا عن روح الاسلام وتسامحه . ويعترف بذلك أحد المؤرخين المحدثين ، إذ يقول « أما عن حمل الناس على الدخول في الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد عقب الفتح العربي فإننا لا نسمع عن ذلك شيئا . وفي الحق أن سياسة التسامح الديني التي اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها اكبر الاثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (١٩) . بل لقد سمح المسلمون العرب للمسيحيين غداة فتح الشام ومصر باقامة كنائس جديدة ، فضلا عن ترميم واصلاح الكنائس القديمة (٢٠) . وفي ذلك قال أحد اساقفه الكنيسة - عقب الفتح العربي لمصر - ما نصه « أن العرب الذين فرضوا سيادتهم علينا يحترموا الديانة المسيحية ورجالها ، ولا ينتهكون حرية ديانتنا مطلقا ، بل يقدمون المنح لكنائسنا واديرتنا » (٢١) . واستمر هذا الاتجاه هو الغالب على سياسة المسلمين تجاه النصارى ، بليل ما كتبه أحد بطاركة بيت المقدس بعد ذلك بأكثر من قرنين (٢٥٦ هـ = ٨٦٩ م) أن يقول :

“ Multam Benevolentiam Ostendunt (Saraceni) in nos,
licentiam nobis praebentes accedificandi ecclesias nostras.”

وترجمتها الدقيقة هي « أن المسلمين - بقدر كبير من النوايا الطيبة - يسمحون لنا ببناء كنائسنا » (٢٢) .

ومرة أخرى حاول المتعصبون ضد الاسلام تلمس بعض الاسباب الكاذبة لتعطيل سرعة انتشار الاسلام بين المسيحيين في البلاد التي فتحها المسلمون فقالوا ان المسلمين فرضوا الجزية على اهل الذمة لاجبارهم على الدخول في الاسلام ، وأن كثيرين من المسيحيين اختاروا الدخول في الاسلام ، لا عن اقتناع ، وانما فرارا من دفع الجزية (٢٣) .

وقد نسي هؤلاء - او قنأسوا - ان الجزية انما فرضت فقط على الرجال الاحرار الاصحاء القادرين على الكسب ، وانه روعى في جمعها مبادئ العدل والرفق ، وفرق في تحديد قيمتها بين الغنى ومتوسط الحال والفقير ، بحيث اعفى من دفعها المساكين والاطفال وذوو العاهات المقعدون والنساء ، فضلا عن رهبان الدير (٢٤) . هذا فضلا عن ان الهدف من فرض الجزية ليس القاء عبء على كاهل اهل الذمة ، وانما تحقيق نوع من العدالة والتوازن بين المسلم الذي يدفع الزكاة ، والذمي كان مواطنا لابد عن ان يسهم بشكل او باخر في تغطية النفقات التي تحتاجها مرافق الدولة ، والتي يتمتع هو بخدماتها . يضاف الى ذلك ان الذمي في ظل الدولة الاسلامية كان يحظى بحماية ارواحه وممتلكاته ، كما كان يعفى من الخدمة العسكرية في الوقت الذي يدفع فيه المسلم ضريبة الدم ليوفر لافراد المجتمع جميعا - من مسلمين وغير مسلمين - الأمن والسلام وحماية الأرواح والاعراض والممتلكات .

ومما يؤكد فكرة ان الجزية فرضت على اهل الذمة مقابل حماية ارواحهم حيث ان ديانتهم كانت تحول دون استخدامهم في جيوش المسلمين ، ما يروى عن اهل الحيرة انهم قالوا في صراحة انهم دفعوا الجزية مقابل « ان يمنعوننا واميرهم البغي من المسلمين وغيرهم » . كذلك سجل خالد بن الوليد في المعاهدة التي ابرمها مع بعض اهالي المدن المجاورة للخميرة ما نصه « فان

منعناكم فلنا الجزية والا فلا (٢٥) ، وكانت أية جماعة مصيحية تقاقل الى جانب المسلمين تعفى من الجزية ، مثلما حدث مع الجراجمة بجسوار انطاكية (٢٦) .

١٢٩

فاذا تدبرنا قيمة الجزية ادركنا انها ليست بالثقل الذى يغرى انسانا على التخلي عن ديانتة وعقيدة آباءه واجداده ، تهريا منها . ذلك ان اقصى ما كان يؤخذ من الرجل الثرى لم يتجاوز ثمانية واربعين درهما فى العام ، أى اقل من عشرة دولارات . ولا يعقل ان شعبا عنيدا مثل اقبساط مصر - رفضوا ان يتخلوا عن المسيحية ، وتحملوا اضطهاد اباطرة الرومان طوال ثلاثة قرون ، ثم ابوا بعد ذلك ان يتخلوا عن مذهبهم الذى آمنوا به فى ظل المسيحية ، وقاسوا كثيرا من الوان العذاب بسبب اصرارهم على عدم الدخول فى المذهب الذى آمن به اباطرة الدولة فى القسطنطينية (٢٧) - لايعقل ان مثل هذا الشعب العنيد يتخلي عن المسيحية نفسها ويدخل فى الاسلام لمجرد التهرب من ثمانية واربعين درهما يدفعها الفنى الميسور ، وأربعة وعشرين درهما يدفعها متوسط الحال ، واثنى عشر درهما يدفعها فى العام الفقير الذى يتكسب .

١٣٠

ولا ادل على ان المسلمين لم يتخذوا الجزية أداة للضغط على أهل الكتاب من القصة الشهيرة التى رويت عن الخليفة الاموى عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠٢ هـ ٧١٧ - ٧٢٠ م) عندما أرسل اليه واليه على مصر يشكو له تناقص خراج البلاد ، بسبب تزايد الدخول فى الاسلام ويقترح عليه عدم اعفاء من يدخلون فى الاسلام من الجزية . ولكن الخليفة عمر بن عبدالعزيز رد على واليه قائلا « ان الله بعث محمدا داعيا ولم يبعثه جابيا » (٢٨) .

ثم ان هؤلاء الذين يدعون ان الاسلام انتشر تحت تأثير ضغوط سياسية او عسكرية او مالية ، نسوا ان روح الاسلام نفسها كانت اكبر مشجع لكثير (م ٩ - تاريخ الاسلام)

من الجماعات المسيحية وغير المسيحية على الدخول فيه • ولعل من اشد
الكتاب تعصبا ضد الاسلام والمسلمين فى القرن السابع عشر للميلاد كان
الكسندر روس الذى رعى الاسلام ونبيه (ص) وقرانه الكريم بأشجع
التهم (٢٩) • ولكن هذا الكاتب نفسه اضطر الى الاعتراف بأن عظمة الاسلام
تكمن فى روحه ومبادئه وشريعته وأسلوبه ، فيقول « ومن الحق ، لو قرأ
المسيحيون باهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتذبروها ، لاستولى عليهم
الحياء حين يشاهدون الى أى حد يحرص هؤلاء المسلمون على عبادتهم ومدى
تقواهم وتصديقهم ، وإلى أى حد هم متفانون فى اخلاصهم ، قانتون فى
مَساجدهم ، وإلى أى حد هم مطيقون لرئيسهم الروحى ، وإلى أى حد هم
مُتَمَنِّعون بمراعاة اوقات الصلوات الخمس فى كل يوم ، حيث يتواجدون مهما
تكن مشاغلهم • ما اشد مراعاتهم دائما لصومهم من الفجر حتى المساء
طول أيام الشهر (رمضان) بلا انقطاع • ما اكثر تواد المسلمين وراحهم ،
وما أعظم ما يرى من عنايتهم بالفرياء فى نزلهم ، سواء بالفقير أو النازح
المسافر • لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخفية لخلجنا من
جمودنا ، سواء فى عبادتنا أو فى تراحمنا ، ومن جورنا وافراطنا وتعسفنا ،
فلاريب أن هؤلاء القوم سيقيمون الحجة علينا ، ولا شك فى أن عبادتهم
وتقواهم وأعمال الرحمة فيهم هى الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة
المحمدية (٣٠) » •



ومهما يكن من امر ، فإن انتشار الاسلام بتلك السرعة والسهولة اللتين
تم بهما ، جاء ظاهرة فريدة من نوعها فى التاريخ • ذلك أنه لم تكد تنقضى
على وفاة الرسول (ص) مائة سنة ، حتى كان الإسلام قد ثبتت ركائزها فى
بلاد امتدت من المحيط الأطلسى وشبه جزيرة ايبيريا غربا ، حتى بلاد الهند
وحُدود الصين شرقا • وليس ادل على أن الاسلام شق سبيله تلقائيا - دون

قسر أو إجبار - إلى قلوب الشعوب من حقيقتين :

الأولى : هي أن الاسلام انتشر فى بلاد لم تصل اليها جيوش اسلامية ، مثل الحبشة وشرق افريقية وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقية والفلبين وغيرها * ومن الثابت أن الاسلام وصل الى هذه البلاد مع التجار ، الأمر الذى يفسره ظهور التجمعات الاسلامية ، فى الموانئ والثغور والاقاليم الساحلية ، حيث كان يتواجد تجار المسلمين . وكان من الممكن أن يستمر زحف الاسلام وتغلغله الهادئ بسرعة أكبر داخل قارتى آسيا وافريقية ، لولا النشاط الاستعماري الذى بدأ مع مولد العصور الحديثة والذى جاء مصحوبا بحركة شرسة تستهدف الحد من انتشار الاسلام بقوة السلاح وتمكين الارساليات المسيحية من تنصير القبائل الوثنية فى هاتين القارتين .

وهنا يبدو الفارق الواضح بين أسلوب انتشار كل من الاسلام والمسيحية فى العصور الوسطى والحديثة * فمن الثابت انه ما كاد يتم الاعتراف بالمسيحية فى أوائل القرن الرابع بمقتضى مرسوم ميلان سنة ٣١٣ م . واتخاذها ديانة رسمية لامبراطورية الرومانية على عهد الامبراطور ثيودوسيوس فى أواخر ذلك القرن (٣٩٥ م) حتى تعرض الوثنيون لعنف موجة من الاضطهاد عرفها التاريخ ، وهى موجة تعدت الوثنيين انفسهم الى تراث الوثنية ، فأحرقت كتبهم واغلقت مدارسهم (٣١) . ومن جملة ضحايا هذه الحركة كانت الفيلسوفة هيباتيا التى قُتلت سنة ٤١٥ بالاسكندرية ، ومثل بجثتها فى شوارع المدينة ، لا لذنوب سوى انها رفضت اعتناق المسيحية (٣٢) . ومن المدارس التى اغلقت مدرسة اثينا الفلسفية ، وقد تم اغلاقها سنة ٥٢٩ لأنها تعالج فلسفة العصر الوثني * واستمر هذا الأسلوب متبعاً فى نشر المسيحية ، فنسمع عن شارلمان انه فرض المسيحية بالسيف والنار على قبائل السكسون ، حتى انه اعدم ، منهم بضعة آلاف فى مذبحه قرند سنة ٧٨٢

بسبب عدم ثباتهم على المسيحية التي اجبرهم على اعتناقها (٣٣) . أما منظمة السيف - وهى منظمة من الرهبان اخذت على عاتقها نشر المسيحية فى بروسيا الى ان نقلت هيئة الفرسان التيوتون نشاطها الى تلك الساحة - فقد قتلت فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر بضعة آلاف من البروسيين ، فضلا عن السلاف من لثوانيين وبولنديين بسبب عدم تقبلهم للمسيحية (٣٤) .

أما الحقيقة الثانية الخاصة بانتشار الاسلام ، التى تنفى أية شبهة فى ان يكون هذا الانتشار جاء وليد ضغط القوى على الضعيف ، فتمثل فى أن الدعوة الى الاسلام حمل امانتها رجال - وربما نساء فى بعض الحالات - أفراد ، لا تربط بينهم رابطة الا رابطة الايمان بالله وشعار أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله . ولم تكن لهؤلاء الدعاة هيئة تشرف على جهودهم وتوجهها . وبعبارة أخرى فإن الدولة الاسلامية لم يكن فيها جهاز رسمى خاص بالدعوة ، ولم تقم الدولة باعداد الدعاة وأرسالهم على شكل ارساليات للتبشير بالاسلام ونشره بين شعوب الأرض ، كما هو الحال فى المسيحية ، وإنما ترك أمر الدعوة للاسلام للأفراد - حكاما ومحكومين - وخاصة من التجار الذين نهضوا بهذه الامانة فى البلاد التى وصلوا اليها وحلوا فيها ، وذلك بوحى من ضمائرهم وحماستهم الدينية ، وطلبا لحسن الثواب . وكان شعارهم دائما أبدا هو الاقتناع بالحسنى عملا بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » . وربما قام بعض الخلفاء - مثل الخليفة المأمون العباسى - بدعوة الكفار الى الاسلام ، مثلما فعل مع اهالى بلاد ما وراء النهر وقرغانة (٣٥) . ولكن هذه الدعوة لم تصل مطلقا الى حد التهديد أو الاكراه ، بل على العكس حدث عندما رفض أحد زعماء المانوية - وكان فى زيارة لبغداد - أن يستجيب لدعوة الخليفة الدخول فى الاسلام أن تركه الخليفة وشأنه ، بل لقد وفر له حراسة خاصة خوفا عليه من تعصب العامة (٣٦) . حتى المرابطين الذين خرجوا من المغرب العربى ليتوسعوا فى غرب افريقية

ووسطها ، استخدموا السيف فى جهاد الوثنيين والتوسع على حسابهم ولكنهم لم يرفعوا السيف لاجبار الناس على الدخول فى الاسلام واعتناقه .

وقد حدث فى القرن العاشر للميلاد ان دخل الاتراك السلاجقة فى الاسلام بعد ان حققوا انتصارا على الممالك الاسلامية المجاورة - من الغزنويين وغيرهم - وانزلوا ضربة عنيفة بالمسلمين فى بلاد التركستان . ومع ذلك فان الغالب هو الذى اخذ بديانة المفلوب ، فدخل بضعة الاف من الاتراك السلاجقة فى الاسلام ، وهؤلاء ظهرت حماستهم للديانة الجديدة فى الذود عنها ضد الاخطار التى هددتها من جانب الغزو الصليبي بعد قليل .

أما التتار الذين غزوا العالم الاسلامى واسقطوا الخلافة العباسية فى بغداد ، واجتاحوا فارس والعراق وشرق اسيا الصغرى والشام حتى وصلوا الى غزة على حدود مصر قبل ان تحل بهم الهزيمة فى عين جالوت . فقد خضعوا تدريجيا لتاثير الاسلام ، بحيث لم يكد ينتهى القرن الثالث عشر للميلاد ، الا وكان مغول القفجاق - او القبيلة الذهبية - فى جنوب روسيا قد دانوا بالاسلام ، ثم تبعهم تدريجيا مغول العراق وفارس ، بل لقد شق الاسلام طريقة فى هدوء الى امبراطورية المغول الوسطى ، الى اسرة جغتاي فى كاخغر .

وعندما توسع الاتراك العثمانيون فى شرق أوروبا فى الممسمور الحديثة شرب الاسلام تلقائيا الى اعداد كبيرة من المسيحيين الذين اعجبوا بتعاليمه وفتنهم أسلوبه فى الحياة . ورب اسير مسلم وقع فى قبضة الاعداء وساقوه الى بلادهم فكان سببا فى انتشار الاسلام بين الاف منهم ، بل رب امرأة من سبايا المسلمين ضمها احد رؤساء القبائل الى حريمه فكانت سببا فى اسلامه واسلام قبيلته من بعده .

ويبدو ان نسبة كبيرة من الرقيق - وخاصة فى شرق أوروبا مع حركة

التوسع العثماني - اختاروا الدخول في الاسلام طلبا لرحمته * ومما لا شك فيه ان الشريعة الاسلامية نظمت مسألة الرق ، فنادى الاسلام بحسن معاملتهم ، وجعل تحريرهم كفارة لكثير من الذنوب * وفي كثير من بلاد الاسلام « كان للرقى - مثلما كان لسائر المواطنين حقوقهم - بل قيل انه كان للرق ان يقاضى سيده اذا اساء معاملته ، وانه اذا تحقق القاضى من اختلاف طباعهما اختلافا بينا الى حد تعذر الاتفاق بينهما ، فله ان يرغم السيد على بيعه (٣٧) * ولذا اختار كثيرون ممن استرقهم العثمانيون الدخول في الاسلام « بمحض ارادتهم » * وكثيرا ما كان يحدث ان يصرر السيد المسلم مملوكه السبيح الذى اختار ان يحتفظ بديانته مكافاة له على امانته ، او رغبة منه فى ان يجرى عليه رزقا لكبر سنه (٣٨) .

واذا كان هذا هو أسلوب انتشار الاسلام ، فانه مما لا شك فيه ان هذا الانتشار اوجد رباطا قويا بين الشعوب التى دانت به على اختلاف اصولها وعناصرها * ذلك ان الاسلام لم يكن مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدى فحسب ، وإنما هو أيضا أسلوب للحياة وتخطيط للامة والمجتمع ، ومنهاج للفكر والسلوك ، ودستور للانسانية فى اسمى صورها * وفى ذلك يقول أحد الكتاب الأوربيين المحدثين « تقوم قوة الاسلام فى اختلاء شخصيته واكتمالها ، تلك الشخصية التى يستطيع الاسلام أن ينتجها متى كان فى خير احواله * فالمسلم يتصف بالطمأنينة والكرامة والاعتزان ، وهى صفات لم تكن لتتطور وتنمو الا فى اطار صورة ثابتة للعالم المثالى والجماعة الانسانية المثالية ، (٣٩) .



هذا عن انتشار الاسلام ، اما عن انتشار اللغة العربية فيمثل ظاهرة اخرى لاتقل خطورة * ذلك ان العرب الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع للميلاد لم يحملوا معهم تعاليم ديانة سفاوية جسيديدة

فحسب ، وإنما حملوا معهم أيضا بذور لغة جديدة لتسود المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج ، وتصبغها بصبغة حضارية عربية واضحة * والمعروف عن اللغة أنها مظهر من مظاهر أية حضارة ، ودعامة متينة من دعائم أية قومية فى العصور الحديثة * فاللغة ليست مجرد اصوات وحركات ، وإنما هى أداة التفاهم بين الأفراد والجماعات ، فإذا تم هذا التفاهم بطريقة سليمة تقاربت العقول وتبودلت الأفكار ، واتحدت الافئدة والقلوب ، وأمكن أن يسير الجميع على درب حضارى متجانس واحد .

والواقع ان انتشار اللغة العربية ذلك الانتشار السريع كان مثارا لكثير من التساؤلات * فاللغة العربية ليست بالسهلة ، وإنما هى لغة صعبة فعلا ، بحصيلتها الواسعة ، ومتراذفاتها الكثيرة ، وتباين نطق حروفها وقواعد نحوها واعرابها المحكمة ، وشكلها وتنقيطها * ولا ننسى أيضا - والعربية لغة أبائنا واجدادنا - نعانى الصعوبات أحيانا فى اختيار اللفظ المناسب ، ووضع الضبط السليم ، فما بالنا بشعوب عريقة ذات حضارات راسخة ، ولغات متكاملة سجلوا بها نشاطهم الحضارى عبر القرون - قبل أن يظهر العرب على مسرح التاريخ - يتركون لسانهم ليتكلموا لغة قوم فتحوا بلادهم وبسطوا سيادتهم عليهم * ومهما يبالغ فى اعداد القبائل العربية التى نزحت من شبه الجزيرة فى اعقاب حركة الفتوح العربية الاسلامية ، واستقرت فى الولايات المفتوحة ، فإنها كانت تمثل اقلية ضئيلة وسط محيط كبير من أهل البلاد الاصليين * ومع ذلك فقد سارت عملية التعريب سيرا حثيثا ، واستطاع اللسان العربى أن ينتصر ليمثل اللغة السائدة من المحيط الى الخليج ، سواء فى الحياة الخاصة أو العامة ، فى بيوت العلم والدين أو فى الطرقات والازقة ، فى الدواوين والمعاملات الحكومية * والرسمية ، أو فى الأسواق والخانات والحمامات .

وربما ساعد على سرعة نجاح التعريب ذلك الامتزاج الذى تحقق فى

اعقاب حركة الفتوح ، اذ كثرت هجرة القبائل العربية الى الولايات الجديدة والامستقرار فيها - سواء فى فارس والعراق والشام ومصر والمغرب - ، ومن ناحية اخرى نزح كثيرون من ابناء الولايات الجديدة الى المدينة - عاصمة الدولة الاولى - او الى مكة لزيارة بيت الله الحرام واقامة شعائر الحج . وبذلك امتزج العنصر العربى بغير العربى وغدت الدولة دولة الاسلام ، والبلاد بلاد المسلمين جميعا على اختلاف اصولهم « ليس من فارق الا فى ان العنصر العربى فى جزيرة العرب اكثر ، والعنصر الاجنبى فى الممالك المفتوحة اعظم » (٤٠) .

ومن الاراء التى ظهرت فى تفسير ظاهرة سرعة انتشار اللغة العربية فى البلاد المفتوحة . انها كانت لغة الغالبين الفاتحين ، سادة البلاد وحكامها الجدد .

والمفروض دائما ان ثمة علاقات متبادلة بين الحاكم والمحكوم تتطلب قدرا من التفاهم المشترك ، الذى لا يتحقق الا داخل اطار لغة متفق عليها بين الطرفين . وهنا نجد ان القاعدة جرت بان يرتقم المحكوم الى مستوى الحاكم وليس الحاكم هو الذى ينزل الى مستوى المحكوم . وعليضا فى تفسير التاريخ الانع فى الخطا الذى يقع فيه كثيرون ، وهو تطبيق مفاهيم العصور الحديثة التى نعيش فى اجوائها الفكرية على العصور السابقة . ففى ظل النظم الديوقراطية الحديثة يستمد الحكام نفوذهم وسلطاتهم من شعوبهم ، فى حين كان الوضع الغالب فى العصور القديمة والوسطى هو ان يدعى الحكام حقا مقدسا فى الحكم ، وبالتالي فقد كان المحكوم اكثر حرصا على استرضاء الحاكم لقضاء مصالحه ، ومن الخير له ان يبحث عن افضل الطرق واسرعها لايصال شكواه او رغبته الى الحاكم . ولما كان الحكام الجدد لا يعرفون لغة الا العربية ، فلم يبق امام الشعوب التى خضعت لهم سوى تعلم العربية ، مما ادى الى انتشارها . هذا فضلا عما يقال من ان ثمة عقدة

نفسية عند البشر تجعل الضعيف شغوفاً بمحاكاة القوى ، والمطلوب مولى
دئماً ابداً بتقليد الغالب - على قول ابن خلدون - مما كان له اثره فى انتشار
اللغة العربية بين الشعوب التى خضعت للعرب ودانت لحكمهم .

لكن هذا القول مودود عليه بأن ثمة أمثلة عديدة فى التاريخ - قبل
حركة الفتوح العربية الاسلامية وبعدها - تثبت أن تحول شعوب بأكملها الى
لغة الحكام الفاتحين ، ونبذهما لغة الأبناء والأجداد ، ليس القاعدة الغالبة فى
التاريخ . فالأغريق غزوا الشام ومصر أيام الاسكندر الأكبر ، وحكموها
بعد ذلك مدة طويلة ، ومع ذلك لم تنتج اللغة اليونانية فى محو اللغات القديمة
القائمة فى البلاد - مثل الآرامية والمصرية .

والرومان غزوا كافة البلاد الواقعة فى شرق حوض البحر المتوسط ،
ومع ذلك فإن الحكم الرومانى الذى استمر بضعة قرون لم يسفر عن إحلال
اللغة اللاتينية محل اللغات المحلية القديمة التى كانت بمثابة لغات شعبية ،
أو محل اللغة اليونانية التى غدت - الى حد كبير - لغة الخاصة ورجال
العلم والفكر . وكل ما هنالك هو أن اللغة اللاتينية غدت لغة الإدارة والحكم
فضلاً عن الجيش . فإذا انتقلنا الى أواخر العصور الوسطى ومشارف
العصور الحديثة ، وجدنا الأتراك العثمانيين يغزون الوطن العربى ويحكمونه
بضعة قرون ، ومع ذلك لم تنتج لغتهم فى أن تحظى ببعض السيادة ، بل على
العكس دخلت لغة الأتراك الفاظ عربية لأحضر لها . وربما قيل فى تفسير
ذلك أن الأتراك العثمانيين عندما غزوا الوطن العربى كانوا أقل فى مستواهم
الحضارى من العرب ، ولكن علينا أن نذكر أن العرب بدورهم عندما غزوا
مصر والشام والعراق أبان حركة الفتوح العربية الاسلامية فى القرن السابع
للميلاد كانوا أقل فى مستواهم الحضارى من شعوب هذه البلاد التى فتحوها ،
ومع ذلك فقد قدر للغتهم أن تسودها .

وربما كان الأقرب الى الواقع هو الربط بين انتشار الاسلام من ناحية

وانتشار اللغة العربية من ناحية أخرى . ذلك ان الرباط بين العربية والاسلام اقوى من ان يحتاج الى شرح او دليل . فالاسلام ولد في حجر العربية ، ونبي الاسلام (ص) ينتمى الى اصل عربى صريح وينتسب الى اشرف القبائل العربية ، والقران الكريم - وهو دستور الاسلام - نزل بلسان عربى مبين . هذا فضلا عن ان العرب هم الذين حملوا عبء ابلاغ رسالة الاسلام الى الشعوب الاخرى ، وجاهدوا من اجل تحطيم الحواجز التى اعترضت سبيل مسيرته الثقافى ، ونهضوا بهذه الامانة اعلاء لكلمة الله ، وايماننا برسالته .

وهكذا كان لابد وان ياتى انتشار الاسلام مصحوبا بانتشار اللغة العربية ، بمعنى ان الظاهرة الاخيرة نبعت من الظاهرة الاولى وجاءت فى اعقابها . واذا كان الاسلام - كما سبق ان اشرنا - قد اخذ ينتشر انتشارا تلقائيا هادئا فى مشارق الارض ومغاربها فان معتنقيه كانوا مطالبين باداء فروضه . ومن الواضح ان النطق بالشهادتين يتطلب نطق بعض اللفاظ العربية وفهم معناها ، فضلا عن ان اداء شعائر الصلاة يتطلب معرفة فاتحة الكتاب و حفظ بعض قصار السور من القران الكريم ، وبذلك صار لابد للمسلم من ان يلم بالعربية او بشيء منها . ثم ان الاسلام يطلب من المسلم الانصات للقران الكريم اذا قرئ على مسمع منه ، وترتيله وتدبر ما فيه من آيات وبيّنات ، وهذه كلها امور ترتبط بمعرفة اللغة العربية وفهمها . وهنا نشير الى حقيقة هامة هي ان انتشار اللغة العربية جاء باللسان قبل ان يكون بالقلم . ذلك انه مع ما كان للقران الكريم من اثر فى نهضة التأليف النثرى المدون ، الا ان القران الكريم نفسه لم يجعل فكرة كتابة الادب امرا مألوفاً لدى العرب . وربما يرجع هذا الى ان غالبية المسلمين لم يقرأوا القران - فى ذلك الدور الاول من ادوار انتشار الاسلام - وانما كانوا يتلونه غيايبا . هذا فضلا عن عدم توافر اعداد كبيرة من نسخ القران الكريم (٤١) .

وساعد على تعريب البلاد المفتوحة ان العرب الذين تزحوا الى الارض

الجديدة واستقروا فيها لم يستمروا طويلا فى حالة عزلة ، وانما أخذوا يندمجون فى الأهالى الأصليين . ومع بداية القرن الثانى للهجرة أخذ هؤلاء العرب يقلعون عن ترفعهم وتعاليمهم ، واختلطوا بأبناء البلاد الأصليين ، وشاركهم حرفهم التقليدية من زراعة وغيرها ، بل لقد تزوجوا معهم ، مما اضعف من حدة العصبية العربية من ناحية وساعد على انتشار الاسلام وتعريب البلاد من ناحية أخرى . وفى ذلك يقول المقرئى « لم ينتشر الاسلام فى قرى مصر الا بعد المائة من تاريخ الهجرة ، عندما انزل عبيد الله بن الحباب (٤٢) ، مولى سلول قيسا بالحواف الشرقى . فلما كان فى المائة الثانية من سنى الهجرة ، كثر انتشار المسلمين بقرى مصر وتوابعها (٤٣) . وهنا نلاحظ ان عملية نزوح القبائل العربية من شبه الجزيرة واستقرارها فى الولايات الجديدة المفتوحة استغرقت امدا طويلا - بلغ نحواً من خمسة قرون - ظلت قبائل عربية جديدة تنزح طولها لتسهم بدورها فى تعريب البلاد وجبها بالصيغة العربية : وساعد على اتمام هذه العملية قدرة المهاجرين العرب على الاندماج فى البيئة الجديدة بسرعة ليس لها مثيل .

وهكذا ، فان الفارق يبدو واضحا بين حركة الفتوح العربية الاسلامية ، من ناحية ، وحركات الغزو والتوسع التى تعرضت لها البلاد الواقعة فى منطقة الشرق الأدنى - وخاصة الشام ومصر والعراق - قبل ذلك ، من ناحية أخرى . فالعرب عندما اقاموا لانفسهم مراكز جديدة فى الولايات التى فتحوها ، مثل القسباط وانقيروان والبصرة والكوفة ، لم يتخذوا من هذه المراكز مواقع يتحصنون داخلها ، وانما غدت هذه المدن بعد قليل موطناً للعرب واخير العرب من اهالى الولايات ، ليختلط الجميع بعضهم ببعض تحت مظلة الاسلام الذى نادى بأن المؤمنين اخوة . وشتان بين هذا الوضع وبين ماكان عليه الوضع بالنسبة لليونان الذين حرصوا عند تغلبهم قديما فى بعض البلاد على اقامة مستوطنات خاصة بهم - مثل نقراطيس واسكندرية وبطلمية فى مصر - ليعيشوا فيها . وفق نهج الحياة اليونانية الخالصة التى القوها فى بلادهم

الأولى حتى أنهم حرموا على أهلها التزاوج مع أهل البلاد الأصليين . يضاف الى ذلك أن اليونان والرومان عندما غزوا هذه المنطقة لم يأتوا معهم بديانة جديدة تسمو في مستواها فوق الديانات المعروفة في تلك البلاد . بل على العكس كان الشرق أكثر رفقا في مستواها ، حتى لقد تسرب بعضها الى العالم الأوروبي . شوقيه وغرييه . والمعروف عن الاسكندر الأكبر أنه حرص عندما غزا مصر على أن يزور معبد آمون في قلب الصحراء الغربية ، ليقدم له القرابين ويستتير بنبوءته . وهكذا حتى ظهرت المسيحية ، وأخذت تنتشر في المنطقة - وخاصة في مصر والشام واجزاء من العراق . ولم يكن في وسع المسيحية أو غيرها من الديانات التي كانت قائمة في البلاد التي فتحها المسلمون أن تصمد امام حجة الاسلام ومنطقه ، فانتشر الاسلام انتشارا سريعا ، ومع انتشاره جاء انتشار اللغة العربية .

وهنا لابد من الإشارة الى حالتين مرتبطتين ببلدين فتحهما المسلمون وحكموهما بضعة قرون ، وكان لهم في كل منهما حضارة عظيمة سجلها التاريخ ، ومع ذلك لم ينتشر اللسان العربي في أي منهما ، ونعني بهذين البلدين فارس واسبانيا . أما فارس فتتمثل ركنا أساسيا في الحضارة الاسلامية ، إذ أسهم الفرس بالذات اسهاما جوهريا في الفكر الاسلامي من مختلف جوانبه الادبية والعملية والروحية ، فضلا عن الجوانب المرتبطة بالنظم والادارة والفنون وغيرها . وما كاد الفرس يعتنقون الاسلام حتى اظهروا تمسكا قويا به، وتغافيا في الذود عنه، وحرصا على الخوض في النقاش والجدل، في القضايا السياسية المذهبية التي لم تلبث ان تفجرت داخل الدولة الاسلامية . والغريب اننا نتصفح تاريخ الادب العربي فنجد خير من اثرى ادب الكتاب وفنها كانوا من اصل فارسي ، وعلى رأسهم عبد الحميد الكاتب وابن قتيبة وابن المقفع والفضل بن سهل وسهل بن هارون . الخ . في حين برز من شعراء العربية - امثال بشار بن برد - من خلدوا اسماءهم على صفحة الشعر العربي . يضاف الى هؤلاء جنيما علماء افاض امثال الطبري وابن سينا

والخوارزمي ، وقد خلفوا جميعا تراثا خالدا في الفكر الاسلامي . وسونوا موسوعات ضخمة كلها بالعربية .

والامر الذي يثير العجب حقا هو عدم انتشار اللسان العربي في بلاد الفرس ، رغم ان هذه البلاد انصهرت في بوتقة الدولة الاسلامية ، وشاركت بسهم وافر في بناء حضارتها ، فضلا عن ان حكم العرب لها دام قرونا طويلة . حتى عندما تفتتت وحدة الدولة وقامت على انقاضها دول ودويلات عديدة في المشرق والمغرب ، وبقيت بلاد الفرس تمثل جبهة قوية من جبهات الاسلام ومركزا من مراكز اشعاع حضارته ، ومقرا لعدد من الدول الاسلامية ، التي اسهمت بطريق مباشر في مصائر العالم الاسلامي واعطائه صورته المميزة في الجانبين السياسي والحضاري .

ولا نجد تعليلا لهذه الظاهرة سوى ان الفرس اصحاب حضارة عريقة راسخة ، وانه كان من الصعب عليهم ان يتخلوا عن لغتهم التي هي دعامة كبرى من دعائم حضارتهم ، ويجدون في التمسك بها اعتزازا بماضيهم وحفاظا على تراثهم . حقيقة ان هناك بلادا اخرى - مثل مصر والشام - لا تقل عراقا في حقل الحضارة البشرية عن فارس ، ومع ذلك فقد تم تعريبها - او استعراؤها - باكملها ، وتخلت عن لغاتها القديمة مع دخولها في اطار الاسلام . ولكن ربما استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة في ضوء ما هناك من ثباين في الصفات بين الشعوب الجبلية وشعوب البلاد ذات الطابع السهلي ، فالاولى يتصف اهلها غالبا بالمعناد وقوة المراس وصلابة الرأى ، والرغبة في التمسك بعماداتهم وتقاليدهم الموروثة ، وعدم التخلي عن تراثهم واخلاقهم ، في حين تضيى البيئة السهلية على اهلها قدرا من ليونة الطباع وغرونة الفكر ومسامحة الاخلاق ، مما يجعلهم اقرب الى التكيف بما يتعرضون له من تيارات جديدة . ولو كان لدى الفرس سلاح روحي قوى يواجهون به الفتح العربي لا احتفظوا بديانتهم ، ولكن مهما يبلغ في رقى اية عقيدة وثنية ، - كالمجوسية - فانها

لا يمكن أن ترقى في قوة حبكها ومثانة منطقها وسمو مفاهيمها إلى مستوى
ديانة سماوية كالاسلام .

هذا ، وربما ساعد على عدم تعريب بلاد فارس ، أن ديوان فارس بالذات
لم يتم تعريبه إلا في وقت متأخر حوالى سنة ١٢٤ هـ . حقيقة أن الدولة
الاسلامية شرعت في تعريب الدواوين على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان
(٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م) . ولكن ديوان فارس بالذات لم يعرب
إلا حوالى سنة ١٢٤ في أواخر عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ =
٧٢٤ - ٧٤٣) أى في أواخر العصر الأموى (٤٤) . وبعد ذلك بنحو
ثمانى سنين قامت الخلافة العباسية معتمدة على سواعد الفرس ، فاتخذ
خلفاؤها الأوائل من الفرس دعامة أقاموا عليها ملكهم وحاربوا بها أعداءهم ،
الأمر الذى زاد من قوة العصية الفارسية . وضاعف من أثر الفرس
الحضارى في الدولة الاسلامية . وترتب على هذا وذاك ازدياد الفرصة أمام
اللغة الفارسية لتظل حية في بلادها .

وهكذا اعتنق الفرس الاسلام ، ولكنهم احتفظوا بلغتهم ، وإن جاء هذا
الاحتفاظ جزئيا غير كامل ، حيث أن اللغة الفارسية غدت تكتب وتدون بأحرف
عربية من ناحية كما أن كثيرا من الألفاظ العربية ، وخاصة تلك المرتبطة بالاسلام
وعلوم الدين دخلت اللغة الفارسية ، من ناحية أخرى . هذا فضلا عن أن
العديد من علماء الفرس استخدموا اللغة العربية في تدوين مؤلفاتهم ❖

أما الحالة الثانية الكبرى عن بلاد فتحها العرب والمسلمون ، واستمر
حكمهم قائما فيها قرونا طويلة ، ومع ذلك فإن تعريبها لم يتم فهي إسبانيا .
والتواقع أن إسبانيا بالذات تمثل حالة من الحالات الفريدة في التاريخ التي
استقرت انظار الباحثين ، واستأثرت بجهود المفكرين . ذلك أن الحضارة
الاسلامية كانت لها - ركيزة أساسية في بلاد الأندلس ، تجلست في كافة
الميادين سواء الدينية والفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية

وغيرها ، حتى لقد غدت مدن الأندلس - مثل قرطبة وطليلة واشبيلية وغرناطة - مراكز إشعاع حضارى قصدوا طلاب العلم والمعرفة من شتى انحاء الغرب الأوروبى لينهلوا من مناهلها . ومع ذلك فإن الحقيقة المؤلمة هى أن دولة المسلمين اتهارت فى الأندلس فى اواخر القرن الخامس عشر للميلاد ، دون ان يترك الاسلام أثرا يتناسب مع امجاد تلك الحضارة وعظمتها . وفى هذه الحالة بالذات علينا ان نضع امامنا بعض الاعتبارات :

أول هذه الاعتبارات هو ان الأندلس كان يقع فى أقصى أطراف الدولة الاسلامية ، من ناحية الغرب ، وبالتالي فإن العرب فتحوا هذا البلد بعد ان اعترى حركتهم التوسعية الضعف والانهك ، حتى أنه من الأمور المسلم بها فى التاريخ أنه لولا معاونة البربر من اهالى شمال افريقية الذين اعتنقوا الاسلام - امثال طارق بن زياد ورجاله - لما تم فتح هذه البلاد فى أوائل القرن الثامن للميلاد . ومع ذلك فإن المسلمين لم يتمكنوا من فتح شبه جزيرة ايبيريا باكملها ، ولم يسيطروا على كافة انحاءها فى يوم من الايام ، وانما اقتصرت دولة المسلمين فى الأندلس على الاجزاء الجنوبية والشرقية وبعض الوسطى ، فى حين ظلت الاقاليم الشمالية والغربية خارج نفوذ المسلمين السياسى والحضارى . وفى هذه الاجزاء الأخيرة ، قامت امارات ودويلات مسيحية - مثل أرغونة وقشتالة ونافارى ثم البرتغال - ظلت تتربص الدوائر بدولة المسلمين ، فتسالمها حيناً وتناصبها العداء أحياناً ، حتى عصفت بها فى نهاية الأمر .

أما لاعتبار الثانى فيما يتعلق بزوال اثر الاسلام والعروبة من اسبانيا ، أو على الأقل ضعف هذا الاثر بما لا يتناسب مع عظمة حضارة المسلمين فيها - فيرجع الى طبيعة البلاد ، تلك الطبيعة التى اتعبت الغزاة من اقدم العصور حتى أيام بونابرت فى العصور الحديثة ، والتى أضفت على اهلها قدراً من متلاعبة الخلق والرغبة فى التمسك بالتراث اشبه بما ذكرناه عن القرص فى

اشرق * كل ما فى الامر هو ان الثباين بين الحالتين يكمن فى بعض الفوارق الجوهريّة * ولعل أول هذه الفوارق هو ان المسلمين غزوا أسبانيا بعد ان ناصلت فيها الديانة المسيحية ، وغدت مركزا هاما من مراكزها فى الغرب الأوروبى * وحسبنا الاشارة الى ما عقد فيها من مجامع كنسية ، منذ وقت مبكر ، وما توافر على أرضها من مزارات القديسين التى يتجه اليها المسيحيون من انحاء الغرب الأوروبى ، مما جعل صلابة اهل البلاد تبدو فى تمسكهم بمعتقداتهم فضلا عن لغتهم * وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان عليه مجوس فارس عندما فتح العرب بلادهم ، وهم الذين لم يجدوا معهم سلاحا روحيا يراجهم به الاسلام *

اما الفارق الثانى فيبدو فى أن بلاد الفرس كانت قريبة نسبيا من قلب الاسلام وفتحها المسلمون فى وقت مبكر كانت فيه الدعوة الى الاسلام اقوى ما تكون ، مما حقق لها النجاح * هذا فى حين كان الأندلس فى اقصى المغرب ابعدما يكون عن قلب الاسلام ، فى المشرق، وجاء فتحه بعد أن اعترى الفاتحين قدر من الانحلال جعلهم يفرقون فى مستنقع مؤلم من الخلافات القبلية والعنصرية ، مما عرض الدعوة الاسلامية فى ذلك الركن للفتور الشديد * حتى اولئك الذين عاشوا تحت حكم المسلمين وتعلموا العربية ، واتخذوها لسانا ليسايروا الوضع الجديد ، وليقضوا حوائجهم قبل حكامهم الجدد ، او ليستفيدوا من علوسهم وحضارتهم - وهم الذين أطلق عليهم اسم المستعربين - فانهم ظلوا يمثلون نسبة محدودة غير كبيرة من اهل البلاد الاصليين * وهكذا حتى عصفت القوى المسيحية بدولة المسلمين فى الأندلس ، وتم طردهم من شبه الجزيرة بعد نحو من ثمانية قرون ، وعندئذ حرص المسيحيون على أن يشنوا حملة ظالمة ملؤها التعصب ضد كل ما يشتم منه رائحة الاسلام والعروبة ، فاصدر الملكان فريدناند وايزابلا مر سوما يقضى بالغاء شعائر الدين الاسلامى ، ومحو اللغة العربية من كافة انحاء البلاد * ولم تقف هذه الحملة عند حد قتل كل من يشتبه فى اعتناقه الاسلام فحسب ، بل تخطت ذلك

الى اقتلاع كافة مظاهر الحضارة العربية الاسلامية ، بنسرق كتبها وهدم
اثارها ومنشأتها ، بحيث لم يسلم منها سوى القليل النادر مثل جامع قرطبه
وقصر الحمراء ، وهى البقايا التى تعيش عليها اسبانيا اليوم فى الحصول
على مواردها السياحية ، فى حين فر الباقون الى خارج البلاد ، بحيث لم
يبق فى اسبانيا مسلم من ابناءها . ومع ذلك ، فإن أثر العربية بقى ماثلا حتى
اليوم ، يبدو فى كثير من الاسماء والمصطلحات والامثال ، فضلا عن بضع
مئات من الكلمات التى غدت تمثل جزءا اساسيا فى قاموس اللغتين الاسبانية
والبرتغالية . وقد وضع المستشرق دوزى قاموسا كبيرا يضم الالفاظ ذات
الأصل العربى المستخدمة اليوم فى اللغتين الاسبانية والبرتغالية فى الحياة
العامة (٤٥) .

وفى ما عدا هاتين الظاهرتين الاستثنائيتين الخاصتين ببلاد فارس
والاندلس فقد تم تعريب كافة البلاد التى فتحها المسلمون العرب وحكموها
مدة طويلة . اما البلاد التى وصلها الاسلام عن طريق التجار والدعاة فى
شرق افريقية وغربها ، وفى شرق اسيا وجنوبها ، او تلك التى حكمها العرب
فترات ليست بالطويلة نسبيا فى اسيا وافريقية واوروبا ، ومن جعلتها بعض
جزر البحر المتوسط والمستوطنات التى اقامها المسلمون على شواطئه الشمالية،
فقد تسرب الى لغاتها كثير من الالفاظ والمفردات والتعبيرات العربية . ويندر
ان نجد مجتمعا اسلاميا غير عربى اليوم - مثل تركيا والباكستان وافغانستان
واندونيسيا - او حتى الجاليات الاسلامية فى الفلبين والصين ، لا يعى افرادها
كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك الالفاظ ذات الصلة بالاسلام واركانه
وشعائره واصوله وتراثه .



وبالإضافة الى الاسلام وأثره فى انتشار اللغة العربية ، هناك عاملان
سُعدا على انتشار هذه اللغة بدرجات متفاوتة فى كثير من بلاد العالم المعروف
(١٠٢م - تاريخ الاسلام)

فى العصور الوسطى . أما العامل الأول فهو ازدهار الحضارة الإسلامية ، واتساع نطاقها وتنوع افاقها . فهذه الحضارة لم تترك ميدانا من ميادين الخبرة الإنسانية لم تسهم فيها بسهم وافر ، سواء [الدراسات النظرية والعقلية ، والاطعمة والأشربة والعقاقير ، والأسلحة والفنون والصناعات والنشاط التجارى والبحرى . . ثم ان هذه الحضارة امتدت لِيستظل بِهَا كثير من بلاد الشرق والغرب جميعا ، حتى تلك التى لم يصل اليها المسلمون ولم تصل اليها الدعوة الإسلامية . ويكفى مثلا للتدليل على ذلك أنه لا يمكن تتبع تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى ، وجذور النهضة الحضارية التى ادت الى نقل العالم الاوروبى الغربى من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ، دون التطرق الى أثر الاسلام السياسى والحضارى .

ويعنينا فى هذا المقام أن اللغة العربية كانت أداة تلك الحضارة العظيمة ، مما جعل منها لغة عالمية للعلم والمعرفة ، وذلك قبل عدة قرون من محاولة الباحثين ايجاد لغة عالمية مشتركة للعلم ، حتى لا تهتز المفاهيم العلمية بسبب تعدد اللغات الحديثة (٤٦) . فإذا سمعنا بأنه كان للمسلمين نشاط تجارى واقتصادى واسع ، امتد برا وبحرا من المحيط الهادى وبحر الهند شرقا حتى المحيط الاطلسى - أو بحر الظلمات - غربا ، وأن النقود والمسكوكات الإسلامية عرفت فى بلاد بعيدة مثل شبه جزيرة اسكندناوة ، فى اقصى شمال الغرب الاوروبى ، فإن علينا أن نذكر أن العربية كانت أداة أساسية فى هذا النشاط الحضارى المتعدد الاطراف . وإذا قرنا أن الغرب الاوروبى اخذ يفتيق فى اواخر العصور الوسطى ليضع أساس نهضته الحديثة ، فإن علينا أن ندرك أن الغرب ارتكز فى انطلاقته هذه على المؤلفات والكتيب العربية المنجزة على ترجمتها الى اللاتينية ، وعكف على دراستها ، حتى انها غدت لغة أساسية فى الجامعات الأوروبية الناشئة فى اواخر العصور الوسطى (٤٧) . والمعروف عن روجر بيكون (١٢١٥ - ١٢٩٢) أنه قال « ان الفلسفة مستمدة من العربية وعلى هذا الأساس لا يستطيع الانسان الاوروبى ان يفهم فلسفة العلم الا

إذا عرف اللغة التي نقلت عنها ، ويقال أن بعض تلامذ روجر بيكون نفسه كانوا أحيانا يتحكمون عليه إذا أخطأ في ترجمة النصوص العربية الى اللاتينية ، مما يشير الى أنهم كانوا يعرفون العربية ويطالعون النص العربي ويقارنون بينه وبين ما يقوله استاذهم . وفى ذلك يقول بريغولت « أن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية فى جامعة اكسفورد على أيدي اساتذة تتلمذوا بدورهم على أيدي اساتذة العرب فى الاندلس ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم اللغة العربية وعلم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحققة (٤٨) »

أما العامل الثانى الذى ساعد على انتشار اللغة العربية فهو خصوصية هذه اللغة وغناها ومرونتها . فابجدية للعربية محدودة الحروف ، واصواتها تكاد تكون شاملة ، بحيث تواجه مخارج الحروف كلها تقريبا فى اللغات الأخرى ، فضلا عن أن مفرداتها غزيرة من السهل ان يختار الانسان منها ما يلائم مطالب الحياة (٤٩) . هذا وإن كان هذا الامر الآخر نفسه مصدرا لصعوبتها بسبب تعذر الالمام بكل ما فيها من مفردات . والحق أن الباحثين من علماء اللغات اجمعوا على أن اللغة العربية هى أرقى اللغات السامية جميعا واوسعها افقا ، فلا تعادلهما فى ستوها اللغة الارامية ولا العبرية ، ولا غيرهما من اللغات السامية . بل يجزم هؤلاء الباحثون على أن اللغة العربية من أرقى لغات العالم ، فهى ممتازة - حتى عن اللغات الارية - بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقاتها . وفى ذلك يقول استاذنا المرحوم احمد أمين « إذا قيس ما يشتق من كلمة عربية من صيغ متعددة ، لكل صيغة دلالة على معنى خاص ، بما يقابلها من كلمة افرتجية وما يشتق منها ، كانت اللغة العربية فى ذلك أوفر وأغنى » (٥٠) . وقد ظهر ذلك - أول ما ظهر - فى الشعر الجاهلى ، بقافيته المحكمة وأوزانه المتقنة وتعبيراته الدقيقة وخياله الواسع . ثم جاء نزول القرآن الكريم بهذه اللغة اعلاءً لشأنها وتثبيتاً لأركانها ، لأن القرآن الكريم نفسه بآياته المحكمات ، وبلاغته الساحرة ، يعتبر مثلاً فريداً فى الكراء اللغوى .

• وهكذا استطاعت اللغة العربية أن تنتشر في جميع البلاد التي فتحها العرب من المحيط الى الخليج - باستثناء القليل - فحلت محل اليونانية واللاتينية والقبطية والارامية والسريانية والبربرية وغيرها • حتى أن الشعوب التي احتفظت بلغاتها - رغم خضوعها لحكم العرب واعتناقها الاسلام - مثل الفرس والترك - اتخذت اللغة العربية أداة للعلم والادب ، مثلما حدث في بلاد فارس • وقد سبق أن اشرنا الى أن الفرس حرصوا على تدوين ما عرفوا من علوم الكلام والفقه والحديث والتفسير والتاريخ وغيرها بلغة العرب ، فكانوا اذا ألفوا أو شعروا أو كتبوا بالعربية ، وبذلك اقتصر استعمال اللغة الفارسية على الكلام العادى فى المجتمع أوفى أوساط الديانة المجوسية • أما الترك الذين قهرروا العرب سياسيا فيما بعد ، فقد انتحلوا الخط العربى ، بحيث لا تجد فى تركيا انسانا على شئ من التعليم لا يستطيع أن يفهم لغة القرآن فى سهولة • وقد دفع ذلك أحد الباحثين الى القول بأن اللغة العربية صار لها فى هذا الجزء من آسيا ما كان من شأن اللغة اللاتينية فى غرب أوروبا فى العصور الوسطى (٥١) • ونظرة عابرة الى اللغات الفارسية والتركية ولغة الملايو والسواحلى وغيرها من لغات البلاد التى انتشرت فيها الاسلام ، توضح أنها جميعا ضمت مفردات عربية كثيرة جدا ، شبهها بعض العلماء فى كثرتها بالعناصر اليونانية واللاتينية فى اللغة الانجليزية (٥٢) .

ولم يكن عسيرا على لغة كاللغة العربية ، عرفت بالاصالة والخصب ولنسى أن تصبح أداة لحضارة عظيمة ، فقامت بمهمتها على خير وجه فى التعبير عن الأفكار ونقلها ، واستطاعت أن تكون أداة طيبة لكل ما نقل عن علوم الفرس والهنود واليونان ، فلم يكد ينصدم القرن الثانى للهجرة حتى كانت خلاصة هذه الثقافات قد دونت كلها باللغة العربية • والعرب الذين كانوا لا يعلمون شيئا من مصطلحات الحساب والهندسة والطب ، ولا شيئا من منطق أرسطو وفلسفته ، غدوا فى قليل من الزمن يعبرون بالعربية عن ادق نظريات اقليدس وفلسفة أرسطو وطب جالينوس وفلك بطليموس (٥٣) •

ولا أدل على مرونة اللغة العربية وقدرتها على التعبير العلمى من أن العرب عندما بدأوا حركة الترجمة عن اليونانية ، أخذوا كثيرا من المصطلحات اليونانية بالفاظها العربية ، فقالوا أنالوطيقا وسوفسطيقا وقطاغوياس وأرطماطيقا وإبيديميا . ولكنهم سرعان ما اكتشفوا أن لغتهم العربية قادرة على أن تعبر عن هذه المصطلحات بالفاظ عربية خالصة ، فتركوا الالفاظ السابقة ، وقالوا عنها بالترتيب : التحليل والمخالطة والمقولات العشر والرياضيات والوافدة (٥٤) . وهكذا اظهرت اللغة العربية مقدرة فائقة على مسايرة الاوضاع الجديدة للدولة ، والتطور الحضارى الذى سارت فى طريقة بخطى مذهلة ، واشتت أنها قادرة على النهوض بالاعباء الضخمة التى كان عليها أن تراجعها فى عهدا الجديد . ومن أجل ذلك اشتقت من مفرداتها الفاظا جديدة ، واكتسبت بعض الفاظها معان جديدة . ومنذ عصر ما قبل الاسلام وحتى اليوم واللغة العربية لا تمانع فى تعريب بعض الالفاظ غير العربية مع تطويعها بما يتفق والذوق العربى . فقبل الاسلام عرف العرب الديناريوس Denarius والدراخما Drachma ، ولكنهم عربوا اللفظتين إلى دينار وجمعه دنائير ، ودرهم وجمعه دراهم ، وهو تعريب يتفق مع ذوق اللغة وحسها وطعمها وهوسيقاها ووقعها ، فلكل لغة بيانها كما قال المرحوم الأستاذ على الجارم . وفى العصور الحديثة لم يخترع العرب الراديو واللاتومبيل والتلفزيون ، فكلها مخترعات أوربية وضع لها مخترعوها أسماءها التى تتفق ووظيفتها . ولكن العربية لم تعجز عن وضع أسماء لها ، لاثقل دقة فى التعبير عن وظيفتها عن الأصل الأوربى ، فقالوا مذياع وسيارة وهاتف ، وعثروا فى القاموس العربى على ما يعبر عن اجزاء ومفردات تلك الاجهزة ، واسلوب العمل فيها ، من بث وارسال واذاعة ، ومحرك وعجلة قيادة وشموع احتراق ، واتصال سلكى ولاسلكى . . . وهكذا . بذلك استطاعت اللغة العربية أن تحافظ على شبابها وتجده دائما ، وتجعل من نفسها لغة حية عالمية ، تصلح لكل زمان ومكان .

والملاحظ فى بناء الحضارة الاسلامية أن العرب اضطروا الى

أخذ الكثير - وخاصة في نظم الحكم والادارة والحياة الاجتماعية والعلوم والفلسفة - عن الشعوب الأخرى التي دانت لهم ودخلت ضمن نطاق دولتهم ، والتي اتصلوا بها وبمحاربتها * ولكن إذا كان العرب - على حد تعبير استاذنا المرحوم أحمد أمين - قد « انخذلوا في النظم السياسية والاجتماعية وما إليها من فلسفة وعلوم ونحو ذلك ، فقد انتصروا في شيئين هما اللغة والدين . فامناً لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعاً ، وأنهزمت امامها اللغات الأصلية للبلاد ، وصارت هي لغة السياسة ولغة العلم * وظل هذا الانتصار حليف العرب في أكثر هذه الممالك حتى ان يوم * وكذلك الدين ، فقد ساد هذه الاقطار واعتنقوه ، وقل من بقى من سكان هذه البلاد على دينه الأصلي * ومع انتصار هذين العنصرين - اللغة والدين - فقد تأثر كل منهما أثناء هذه الحروب ، سلبه لم نعد سليمة ، وفشا فيها اللحن ، حتى احتاجت الى قوانين تضبطها * . وكذلك دخلت على اللغة كلمات وتراكيب اعجمية ، وخيال اعجمي ومعان اعجمية * وقل ذلك في الدين ، فهو وان انتصر فقد تأثر ، ففقر المسلمون فرقا ووضعت المذاهب المختلفة ، وشرح القرآن نفسه بما ورد في الكتب الأخرى من اقايصم بدء الخليفة ، وما الى ذلك * وظلت هذه الفرق تتجادل بالقول أحياناً وبالسيف أحياناً أخرى » (٥٥) •

على انه يلاحظ ان عملية التعريب هذه لم تتم في يوم وليلة ، وانما استغرقت بضع مئات من السنين * ففي بعض البلاد ذات الحضارة العريقة - مثل مصر - ساعد الفتح العربي أولاً على أحياء اللغة القبطية على حساب اللغة اليونانية التي كانت لغة رسمية منذ أيام البطالمة * فالطقوس الدينية في الكنائس غدت تؤدي باللغة القبطية ، بعد ان كانت قبل الفتح العربي تؤدي باليونانية * أما المدن والاقاليم ، فاستعادت مرة أخرى اسماءها القبطية ، بدلاً من الاسماء اليونانية التي طغت عليها منذ أيام البطالمة * وهكذا ظهر اسم أعجم بدلاً من Panopolis وأهناسيا بدلاً من هيراكليوبوليس Heracleopolis والاشمونين بدلاً من هرموبوليس Hermopolis

« على أن هذا كله كان بعثا لقديم لم يندثر تماما » فان اللغة القبطية أو الاسماء المصرية كانت قد غلبت على امرها حيناً من الدهر ، ثم استعادت مكانتها بعد الفتح العربى ، (٥٦) .

وكان أن ادى تعريب الدواوين فى عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م) - كما سبق أن أشرنا الى الاسراع بنيس بتعريب اللسان فحسب ، بل أيضا بنشر الخط العربى - ذلك أن « استخدام اللغة العربية فى الشؤون الادارية ، كان وسيلة فعالة كبرى الى نشر العلم بطراز معهود فى الكتابة العربية ومن الثابت أيضا أن هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى أواخر القرن الأول بعد الهجرة » (٥٧) . على أن الخطأ الكبير الذى يقع فيه البعض هو أنهم يظنون أن الدواوين فى الدولة الاسلامية ، عربت بإجماعها فى ذلك الوقت المبكر ، فى حين أننا نعلم - كما سبق أن أشرنا أيضا - أن بعضها قد تأخر تعريبه ، حتى أن ديوان فارس نفسه لم يعرب الا فى عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٤ هـ ، وذلك باعتراف الجهشيارى وغيره من المؤلفين (٥٨) . هذا الى أن عملية تعريب الدواوين ليس معناها سيادة اللغة العربية فى كافة انحاء الدولة بين يوم وليلة ، وانما كانت عملية طويلة ، استغرقت بضعة قرون ، حتى غدت العربية لغة الخاصة والعامة فى الكتابة والتخاطب .

من ذلك أن الخليفة المأمون عندما أتى الى مصر سنة ٢١٧ هـ كانت غالبية أهل مصر قد غنوا مسلمين ، ومع ذلك فان اللغة العربية لم تكن لها السيادة بعد فى التخاطب بين الناس ، وكانت اللغة القبطية - فيما يبدو - لا تزال لغة التخاطب بين الجماهير . يدل على ذلك ما ذكره المقرئ عن الخليفة المأمون فى زيارته هذه لمصر ، من أنه « كان لا يمشى أبدا الا والتراجمة بين يديه من كل جنس » (٥٩) . ونخرج من هذا بحقيقتين هامتين :

اولاهما تأكيد ما سبق أن ذكرناه من أن انتشار الاسلام سبق انتشار

اللغة العربية • والحقيقة الثانية هي أن انتشار اللغة العربية ثم استعمالها أدى إلى انكماش وانقراض اللغات المحلية ، لتفسح المجال أمام العربية •

وبعبارة أخرى فإنه مع انتشار الاسلام ذلك الانتشار السريع من ناحية ، وتغلغل القبائل العربية في المجتمعات الجديدة من ناحية أخرى ، كان من المتعذر على اللغات المحلية أن تستمر في صمودها ، فأخذت تنقلص تدريجياً ، وتنكمش دائرة استعمالها لتفسح المجال أمام العربية • واتضح بهذه الظاهرة بوضوح في القرن الرابع الهجري عندما نجد بعض المؤرخين المسيحيين يدنون كتاباتهم التاريخية - وبعضها في تاريخ الكنيسة نفسه - باللغة العربية • ومن هؤلاء البطريرك الملاكاني سعيد بن بطريق - المعروف باسم أوتيا - المتوفى سنة ٢١٨ هـ (٩٤٠ م) ، وقد دون بالعربية كتاباً تاريخياً كبيراً في جزئين اسماء « كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » (٦٠) • وكذلك ساويرس بن المقفع - اسقف الاشمونين - المتوفى في أواخر القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) • وقد كتب الأخير كتاب « سير الابرار البطارقة » ، وقال في مقدمته ما نصه « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الاخوان المسحدين ، وسألتهم نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني الى القلم العربي » ، الذي هو الآن معروف عند أهل الزمان بأقليم ديار مصر ، لعدم معرفة اللسان القبطي واليوناني » (٦١) •



وهكذا سار الاسلام والعروبة جنباً الى جنب ليشيذا صرح اعظم حضارة عرّفها العالم اجمع طوال العصور الوسطى ، وهي الحضارة التي أمدت الغرب بأمس نهضته الحديثة •



المحاشي والمراجع

- ١ - عرض بيرين نظريته هذه في أكثر من موضع من كتاباته، لعل أوضحها في كتابه :
Pirenne : Mohammed and Charlemagne (London, 1924)
- Muir : The Caliphate; P. P. 43 - 44. (٢)
- Caetani : Annali del L'Islam, vol. 5 P. P. 323 — 324.
- ٢ - « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا » (سبأ ، ٢٨)
- « قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا » (آل عمران ، ٨٥)
- ٤ - ابن هشام . كتاب سيرة الرسول ، ج ٢ ، ص ١٤٨ - ٤٢٠ (القاهرة ، ١٣٣٢ هـ)
- تاريخ اليعقوبي ، ج ٢ ص ٨٢ (لندن ١٨٨٢) ، الطبري : تاريخ الامم والملوك
ج ٣ ص ٨٥ (لندن ١٨٨١) ، التتشنز . حج الأعشى ، ٦ ص ٣٧٦ - ٢٨٠
(القاهرة ، ١٩١٣)
- ٥ - المراد بالأكارين الزراع والفلاحين وعامة الناس من اتباع الحاكم المفروض فيه
الخيارهم بهذه الرسالة لهدايتهم .
- Cambridge Medieval History; vol. 2, P. 331 (C. H. Becker)
Cambridge, 1963.
- ٧ - برنارد لويس : العرب في التاريخ ، ص ٢٨ ، ٥٧ (بيروت ، ١٩٥٤)
- ٨ - أرنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٦٤ (الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧)
- ٩ - المرجع السابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .
- (١٠)
- Rostovtzeff (M.) : A Hist. of the Ancient World, vol.2, P. 346
(Oxford, 1928) .
- Lot (F.) : The End of the Ancient World and The Beginnings of
The Middle Ages, P. 24 (London, 1931)
- (١١)
- Duchesne (L) . Hist. Ancienne de L'Eglise. Tome 1, P. 214
- (١٢)
- Workman (H. B.) : The Evolution of the Monastic Ideal,
(London, 1957) P. P. 152 — 154

وكتلك كتاب أوربا العصور الوسطى . للباحث ، ص ١٥٨ وما بعدها (الطبعة السادسة) .

(١٢)

Lot (F.); Pfister (C), Ganshof (F.) : Le Destinée de
L'Empire - (Fin du Moyen Age) - Tome 1 (Paris, 1928).

(١٤)

Butcher : The Story of the Church of Egypt, vol. 2, P. 104.

١٥ - توماس أرنولد : الدعوة الى الاسلام . ص ١٢٢ - ١٢٤ .

١٦ - سورة البقرة ، ٢٥٦ .

١٧ - سورة يونس ، ٩٩ .

(١٨)

Cambridge Medieval History, vol. 2, P. 330 (Becker).

١٩ - توماس أرنولد : الدعوة الى الاسلام ، ص ١٥٧ .

٢٠ - ساويرس بن المقفع : سير الابهاء البطارقة - الجزء الخامس من مجموعة

Patrologia Orientalis . صفحات ٦ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ١٤٩ ٠٠٠ الخ .

وكذلك : الكندي : الولاة والقضاة ص ١٢٢ (Gibb Memorial Series)

سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ص ١٧١ - ١٧٢ (الطبعة الثانية ١٩٧٠) .

(٢١)

Wiet (G) : L' Egypte Musulmane (Precis de L' Hist.
d' Egypte) Tome2, P. 131.

٢٢ - سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام . ص ١٩١ (الطبعة الثانية) .

Wiet (G.) : L' Egypte Arabe (Hist. de le Nation Egyptienne,
Tome 4). P. 25.

٢٣ - وقد وقع في هذا الخطأ بعض كتاب المسلمين أنفسهم ، فرددوا أن البعض دخل

في الاسلام فرارا من الجزية . انظر :

أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٩٢ (الطبعة العاشرة ، ١٩٦٥) .

٢٤ - كانت الاديرة ورهبانها يعفون من الخرائب في العصر البيزنطي قبل الفتح الاسلامي.

فلما فتح المسلمون البلاد ، ابقوا على الامتيازات التي تمتع بها رهبان الاديرة ، وزادوا عليها
اعفاءهم من الجزية . انظر :

أرنولد : الدعوة الى الاسلام ، ص ٧٨ - ٧٩ (الطبعة - الثانية) .

٢٥ - الطبري . تاريخ الامم والملوك . ج ١ ص ٢٠٥٠ ، ٢٠٥٥ (ليدن ، ١٨٨٥) .

٢٦ - البلاذري : فتوح البلدان ، ص ١٥٩ (ليدن ، ١٨٦٦) .

(٢٧)

Dichl : L' Egypte Chretienne et Byzantine; P. P. 406 - 410.

٢٨ - ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، ج ٥ ، ص ٢٨٢ (طبعة ليدن) .

29 — Ross (Alexander) : The Alcoran of Mohamet (London, 1688)

٣٠ — اقتبس هذه العبارة عن روس المؤرخ المعروف Finlay في كتابه :

Finlay (G.) : A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time - vol. 5. P. 29 (Oxford, 1877).

وأخذها عنه نوماس أرنولد في كتابه الدعوة الى الاسلام ، ص ١٩٨ ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وزميله *

31 — Bury : History of the Later Roman Empire, vol. 1, P. 1, (London, 1923).

٣٢ — تعتبر الفلسفة حياتيا *Philosophie* من كبار فلاسفة الافلاطونية الحديثة في أواخر العصر الوثني وأوائل العصر المسيحي ، وهي ابنة العالم الكبير ثيون Thcon إنظر :

Bury (J. B.) : History of the Later Roman Empire (1889) ; vol. 1, P. 208, 317.

33— Kleinclausz (A.) : Charlemagne, P. 134.

34 — Pirenne : La Fin du Moyen Age Tome 1, P. 201 (Paris, 1931) .

Barraclough (G.) : The Origins of Modern Germany; (Oxford, 1947) P. P. 207 - 268.

٣٥ — البلاذرى : فتوح البلدان . ص ٤٣٠ (لندن ، ١٨٦٦) *

٣٦ — ابن النديم : كتاب الفهرست ، ص ٤٣٧ (بيروت ، ١٩٧٨) *

٣٧ — أرنولد : الدعوة الى الاسلام ، ص ٢٠٠ .

٣٨ — نفس المرجع ، ٢٠٣ - ٢٠٤ *

٣٩ — جروينايوم : حضارة الاسلام ، ص ٤٤٠ *

٤٠ — أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٢٣ (الطبعة العاشرة) *

٤١ — جب : خواطر في الادب العربي (مجلة الادب والفن ، ج ٢ - ١٩٤٣) ، نشرها صلاح الدين المنجد في : المنتقى من دراسات المستشرقين ، ج ١ ص ١٢٩ (القاهرة ، ١٩٥٥) *

٤٢ — عامل الخراج في مصر على عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ = ٧٢٤ - ٧٤٣ م) * وقد ظل ابن الحبحاب في ولاية الخراج حتى سنة ١١٤ هـ ، على قول تترى يردى (النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٧٣) او سنة ١١٦ هـ ، على قول المقرئ في المواعظ والاعتبار (ج ١ ص ٢٠٨) *

٤٣ — المقرئ : المواعظ والاعتبار ، ح ٢ ص ٢٦١ (بولاق) *

٤٤ - الجهشيارى : كتاب الوزراء والكتاب ، ص ٦٧ (القاهرة ، ١٩٣٨) .
ويقول الجهشيارى فى ذلك ما نصه « وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية
بخراسان اسمح بن طليق الكاتب - رجل من بنى نهشل - وكان مع نصر بن سيار (سنة
١٢٤ هـ) » .

45 — Dozy (R.) & Engelman (W. H.) : Glossaire des mots
Espagnols et Portugais derives de L' Arabe , (Leyde, 1869).

٤٦ - من ذلك ما فكر فيه ليينتز فى القرن الثامن عشر من جمع « ألف باء » الفكر
الانسانى . وحصر الأفكار البسيطة والمركبة ، ثم وضع رمز لكل فكرة لتصبح هذه الرموز
بمقابلة لغة مشتركة . وفى القرن التاسع عشر شرع طبيب روسى فى وضع لغة الاسبرنتو
لتكون لغة عالمية وفى أوائل القرن العشرين حاول الفيلسوف والرياضى الفرنسى كوتورا
تهذيب الاسبرنتو وتحويلها الى الأيدو لتكون الأخيرة لغة دولية لها مقوماتها ونحوها . وقد
أقرت الجمعية الفلسفية الفرنسية هذا الاتجاه الى الأيدو فى معجمها الفلسفى الذى أخرجه
اندرية لا لاند . (انظر ملاحظته فى هذا الموضوع استاذنا الدكتور ابراهيم بيومى مذكور)

47— Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle
Ages. vol. 2, P. P. 90 - 91

48— Briffault : Making of Humanity; P. P. 201 - 202.

٤٩ - ابراهيم بيومى مذكور : العربية بين اللغات العالمية الكبرى (بيروت ، ١٩٧٢) .
٥٠ - أحمد أمين : ضحى الاسلام - ج ١ ، ص ٢٨٩ (الطبعة السابعة ، القاهرة ١٩٦٤) .
٥١ - جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ص ٤٤٠ .
٥٢ - برنارد لويس : العرب فى التاريخ . ص ١٨٩ .
٥٣ - أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج ١ ص ٣٠٥ .
٥٤ - العالم العربى ، كتاب نشرته جامعة الدول العربية بالقاهرة ، ص ١١٢ .
٥٥ - أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٩٦ (الطبعة العاشرة ، ١٩٦٥) .
٥٦ - سيدة اسماعيل كاشف : مصر فى فجر الاسلام . ص ١٧١ (الطبعة الثانية ،
القاهرة ١٩٧٠) .

٥٧ - جب : خواطر فى الأدب العربى ، بحث نشره صلاح الدين المنجد فى :
« المنتقى من دراسات المستشرقين » ، ج ١ ص ١٢٩ (القاهرة ١٩٥٩) .
٥٨ - الجهشيارى : كتاب الوزراء والكتاب . ص ٢٨ ، ٦٧ . الطبعة الاولى ،
(القاهرة . ١٩٣٨) .

٥٩ - المفريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨١ (بولاق) .
٦٠ - سيدة اسماعيل كاشف : مصر فى فجر الاسلام ، ص ٢٣٦ (الطبعة الثانية ، ١٩٧٠) .
٦١ - ساويرس بن المقفع : سير الابهاء البطارقة (المقدمة) -

(٤)

البحر المتوسط شريان للثقافة الإسلامية
في القرن الرابع الهجري

لاشك في أن الكاتب الرومانى سولينيوس Caius Julius Solinus

قد أصاب عندما أطلق لأول مرة فى التاريخ اسم البحر المتوسط على تلك الرقعة المائية التى يطل عليها غرب آسيا وجنوب أوروبا وشمال أفريقية ، وهى القارات الثلاث التى يتألف منها العالم القديم . ذلك أن القدماء أدركوا أن هذا البحر لا يتوسط قارات آسيا وأوروبا وأفريقية فحسب ، بل أيضا يربط بينها ويشكل طريقا مائيا سهلا للاتصال الحضارى بين أكثر أجزائها نشاطا فى ميدان الحضارة البشرية .

والواقع أنه لم يكن من باب المصادفة أن تزدهر على شواطئ هذا البحر مجموعة من أعظم الحضارات البشرية على مر عصور التاريخ . فبالإضافة الى الموقع الوسط الممتاز الذى ينعم به ذاك الاقليم ، حبته الطبيعة بمناخ معتدل يساعد على النشاط البشرى، حتى أن الجغرافيين اتخذوا مصطلح البحر المتوسط لاطلاقه على نوع معين من المناخ المعتدل يسود اقاليم متباعدة فى شتى أنحاء العالم . هذا فضلا عن أن البحر المتوسط نفسه ، بمياهه الهادئة ، وشواطئه السهلة ، شكل وسيطة سهلة لانتشار الحضارات الغنية التى ظهرت فى البلاد المطلة عليه . وهذا الانتشار أدى الى اتصال تلك الحضارات بعضها ببعض ، وتفاعلها مع بعضها البعض ، بل الى ذوبانها فى بعضها البعض . وقد أدى ذلك ببعض الجغرافيين الى وصف البحر المتوسط بأنه « قام بدور المواءم الذى ذابت فيه مختلف الحضارات والشعوب التى قدر لها أن تظهر على شواطئه على مر العصور (١) » . ومما ساعد البحر المتوسط على القيام بذلك الدور أنه بحر شبه مغلق ، حتى لقد عرفه ابن حوقل فى القرن الرابع الهجرى – العاشر للميلاد – بأنه « خليج من البحر المحيط ، أى أنه أشبه بالخليج المنبثق من

بحر الظلمات أو المحيط الأطلسي . ولا شك في أن هذه الظاهرة جمعت للشعوب المتباينة التي تعيش على شواطئ ذلك البحر تشعر على مر عصور التاريخ وكأنها أسرة واحدة تعيش في بيت واحد .

وهكذا بفضل البحر المتوسط تأثرت حضارة اليونان القدماء بحضارة كل من الفينيقيين وقدماء المصريين ، وتأثرت حضارة الرومان بحضارة اليونان ، وأمكن للفينيقيين واليونان جميعا أن يقيموا عديدا من المستوطنات على سواحل البحر المتوسط وفي جزره . كذلك استطاعت روما بفضل البحر المتوسط أن تقيم إمبراطورية واسعة ضخمة ، شملت كل البلاد المطلة على ذلك البحر ، وأن تحكم سيطرتها على هذه الإمبراطورية عن طريق أسطول قوى ربط روما بشواطئ اسبانيا وشمال أفريقية وغرب آسيا ، فضلا عن الجزر العديدة التي شكلت قواعد ومحطات بحرية لذلك الأسطول . وعندما ظهرت المسيحية كان البحر المتوسط عاملا قويا ساعد على انتشارها ، بحيث ما كاد ينتهي القرن الأول للميلاد الا وكان كل بلد يطل على ذلك البحر أو يقع فيه ، به جالية مسيحية ، كبرت أو صغرى . ويعد ذلك ، بظهور الاسلام وانتشاره منذ القرن السابع للميلاد ، قام البحر المتوسط بدور المعبر الداخلى الذى ربط حضاريا بين جزاء الدولة الاسلامية المطلة على ذلك البحر ، فضلا عن المعبر الخارجى الذى عبرت عليه الحضارة الاسلامية - فى مرحلة لاحقة - الى عالم الغرب الأوروبى .

ويتم المؤرخ بيرين Pirenne (٢) الاسلام والمسلمين بأنهم حطموا الوحدة الحضارية لحوض البحر المتوسط ، فبعد أن كانت البلاد المرتبطة بذلك البحر تشكل وحدة حضارية واحدة عند مطلع القرن السابع للميلاد ، تدين كلها بالمسيحية ، وتستخدم فى حياتها الفكرية اللغة اليونانية فى الجزء الشرقى من حوض البحر المتوسط ، واللغة اللاتينية فى جزئه الغربى ... إذا بجركة الفتوح الاسلامية تمزق تلك الوحدة الحضارية نتيجة لتحول بلاد

الشام ومصر وشمال افريقية واسبانيا - فضلا عن بعض الجزر - الى دائرة الاسلام ، واتخاذها اللغة العربية اداة للتعبير عن نشاطها الفكرى والحضارى .

ولكن بيرين نسى - او تناسى - ان انتشار الاسلام ثم فى ظل حضارة جديدة نمت تحت مظلة هذه الديانة السماوية التى وجدت سبيلها تلقائيا الى قلوب اهالى البلاد التى وصلتها رسالة الاسلام . وبعبارة اخرى فان حركة التوسع الاسلامى لم تكن مجرد حركة توسعية حربية كتلك التى قامت بها روما فى العصور القديمة ، ولم تكن حركة هدامة كتلك التى قام بها الوندال فى الشطر الغربى من حوض البحر المتوسط فى فجر العصور الوسطى . . . وانما كانت حركة التوسع الاسلامى حركة بناء وانشاء وتعمير . فبينما خرب الغزاة السابقون المدن ، اذا بالمسلمين يقيمون مدنا جديدة فى البلاد التى فتحوها - مثل البصرة والكوفة فى العراق ، والفسطاط فى مصر ، والقيروان فى افريقية . وكانديا او الخندق فى كريت ، ومرسية والمرية فى الأندلس ، وميورقة فى البليار . وقد حرص المسلمون على ان يجعلوا من هذه المدن مراكز اشعاع حضارى ، بدد الظلمة السائدة فى تلك البلاد ، واحال الخوف فيها الى امن ، والقلق الى استقرار والخراب الى عمار ، والجهل الى علم .

هذا بالاضافة الى حقيقة هامة غابت عن بيرين ومدرسته ، وهى ان الحضارة الاوربية القديمة كان قد انفرط عقدها فعلا وخبا نورها قبيل انتشار الاسلام فى حوض البحر المتوسط فى القرن السابع للميلاد . واذا كانت الحضارة الاوربية قد اقامت بناءها على اسماوس رگيوتين كبيرتين من معارف اليونان ومعارف الرومان ، فان هناك اجماعا من الباحثين على ان علوم اليونان ولغتهم كادت تندثر من الغرب الاوربى قبيل بداية القرن السادس على اكثر تقدير ، وعلى ان غرب اوربا ظل طوال الشطر الاول من العصور الوسطى - اى حتى القرن الحادى عشر للميلاد - يجهل جهلا تاما لغة اليونان وعلومهم ، الا فى مراكز محدودة فى صقلية وجنوب ايطاليا . وعندما أخذ

(م ١١ - تاريخ الاسلام)

الغرب الأوربي يفتق من ظلمة العصور الوسطى ، فإنه لم يتعرف على علوم اليونان إلا من خلال التراجم العربية، وعن هذا الطريق وحده عرف الغرب فلسفة أرسطو ، ومعارف اليونان في الطب وغير الطب من العلوم العقلية . ومعنى هذا أن الفضل يرجع إلى المسلمين وعلمائهم في وصل ما انقطع من أسباب الحضارة الأوربية ، وفي تعريف غرب أوربا في أواخر العصور الوسطى بما انقطع من تراث اليونان . وبذلك لا يكون المسلمون مسؤولين عن فرط عقد الحضارة الأوربية ، وإنما الصحيح هو أن يقال أن المسلمين هم الذين نظموا حبات ذلك العقد ووصلوا ما انقطع منه .

ومع اتساع دولة الاسلام ، نهض البحر المتوسط برسائلته التقليدية في خدمة الحضارة الانسانية ، فقام بدور الحوض الكبير الذي صبت فيه شتى روافد حضارة المسلمين من المشرق والمغرب جميعا . فعلى سطح مياه ذلك البحر ، أخذت السفن والأساطيل الاسلامية تتنقل منذوقت مبكر من المشرق إلى المغرب وبالعكس ، ومن الجنوب إلى الشمال وبالعكس ، تحمل المتساجر والبضائع ، والمسافرين من الحجاج ورجال العلم والتجار . وعندما نقول البحر المتوسط فإننا لا نعنى ذلك المسطح المائى بأواجه قصص ، بل أيضا بشواطئه وسواحلها التى شكلت طرقا برية آمنة تحيط بمياه البحر ، وسلكها من يخشون خطر أمواج البحر ، أو من يشدون المرور بأكبر عدد ممكن من المدن والمراكز الحضارية ، طلبا لمزيد من الإخذ والعطاء . وقد لاحظ الجغرافيون المسلمون أن البحر المتوسط يختلف عن غيره من البحار في أن العمار ممتد على شواطئه ، لأن معظم الشواطئ سهلية سالكة مما جعل منها طرقا مهيأة يسلكها المسافرون . وفي ذلك يقول ابن حوقل في القرن الرابع الهجرى « وليس في البحار أعمر حاشية من هذا البحر (يعنى بحر الروم أو المتوسط) لأن العمارات من جنبتيه ممتدة غير منقطعة ولا ممتنعة . وسائر البحار تمترض في شطوطها المفاوز والمقاطع . . . »

وهناك نسبة لا يستهان بها من المشتغلين ، بالأسفار فى تلك العصور جمعوا بين حياة العلم وحياة التجارة ، بمعنى أن رحلتهم كانت فى طلب العلم والتجارة جميعا * ولم يكن هناك ما يمنع أن يكون التاجر فقيها أو محدثا أو مفسرا ، والعكس صحيح ، بمعنى أنه لم يكن هناك ما يمنع أن يكون الفقيه أو المحدث أو المقرئ ، أو المفسر تاجرا * وفى عصور لم تعرف ما نعرفه اليوم من وسائل الاعلام - من طباعة وإذاعة وغيرها - ، كانت الأخبار والمعارف والكتب تنتقل جميعا صحيفة التجار ، فى قوافلهم أو فى سفنهم * وفى ظل حضارة غلب عليها طابع الايمان، وارتبط العلم فيها أساسا بالعلوم الدينية حرص كثير من التجار - وبخاصة ذلك الفريق الذى يعرف باسم التجار الركاضين - أى غير المقيمين ، والمتنقلين من مكان الى آخر - على انتهاز فرصة تجوالهم ومرورهم بعدد كبير من المدن ومراكز العلم والمعرفة ، للتزود بقدر من العلوم يحقق لهم صلاح الدنيا والآخرة *

وقد وصل بعض هؤلاء التجار الى مصاف كبار العلماء المعاصرين ، بحيث لا يكاد أحدهم يصل الى بلد من بلاد الاسلام ، الا ويثقف حوله تجار ذلك البلد من ناحية ، وعلمائه من ناحية أخرى : الفريق الأول يشترون منه ويبيعون له ، والفريق الثانى يسمعون منه ويتحدثون اليه * ولدينا العديد من الأمثلة عن هؤلاء التجار المشتغلين بالعلم ، أو العلماء المشتغلين بالتجارة فى الفترة التى نحن بصددھا ، اعنى القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد * ولنقتصر فى هذه الأمثلة على أولئك الذين ارتبطوا بحوض البحر المتوسط فى تلك الفترة *

فمن هؤلاء أبو عمر أحمد بن خالد بن عبد الله الجذامى التاجر ، المتوفى سنة ٣٧٨ هـ ، وهو من أهل قرطبة « رحل الى المشرق ، ودخل المراق تاجرا ، فسمع من ٥٠٠ وسمع بمكة من ٥٠٠ وسمع بمصر من ٥٠٠ ، وادخل الأندلس كتبا غريبة تفرد بروايتها ، فسمعها الناس عنه * سئمت منه أكثر ما كان

يرويه . وأجاز لى جميع رواياته وكتبه (٣) . * ومنهم أبو القاسم اسحاق بن غالب العصفري ، المتوفى سنة ٢٨٩ هـ ، من أهل قرطبة « رحل إلى المشرق تاجرا ، وسمع من ٠٠٠ بمصر ، ودخل عدن وكتب بها ، وأخذ عن ٠٠٠ بالقيروان ٠٠٠ (٤) » . * ومنهم أبو جعفر زكريا بن بكر الفسائي المعروف بابن الأشج والمتوفى سنة ٣٩٣ هـ ، كان من أهل تاهرت ورحل إلى الأندلس ثم المشرق حيث سمع بمصر ، وأخذ عن علمائها ، وأخيرا عاد إلى قرطبة ليحدث بكتاب البخارى ، « وكان الغالب عليه التجارة (٥) » . * كذلك ذكر ابن الفرضى - المتوفى سنة ٤٠٣ هـ - فى ترجمة أبى بكر محمد بن معاوية المعروف بابن الأحمر - وهو من أهل قرطبة - أنه رحل إلى المشرق سنة ٢٩٥ هـ ، فسمع بمصر من عديد من علمائها ، كما سمع بمكة والكوفة « ودخل الهند تاجرا » ، ثم عاد إلى الأندلس سنة ٣٢٥ هـ حيث توفى سنة ٣٥٨ هـ (٦) أما أبو القاسم مسعود بن على بن مروان - من أهل الأندلس - فقد قيل فيه أنه رحل إلى المشرق « حاجا وتاجرا ، فسمع بمصر من ٠٠٠ (٧) » . * وربما غلبت صفة التجارة على بعضهم ، مثل أبى القاسم مسعود بن خيران المتوفى سنة ٣٧١ ، فقد غادر قرطبة « ورحل إلى المشرق تاجرا وسمع هناك سمعا كثيرا من ٠٠٠ ولم يكن من أهل العلم ، وإنما كان تاجرا (٨) » . *

فإذا كان الفقيه أو طالب العلم رقيق الحال ، لا يجد فى رحلته ما يعينه على مواصلة مسيرته ، فانه كان يعمل فى البلد الذى يحل فيه إما بنسخ الكتب أو بغير ذلك من الأعمال . * من ذلك أن المفقيه العالم أبا عبد الله محمد بن طاهر التميميرى القيسى غادر الأندلس حاجا ، ومر بمصر ، وأقام بالحرمين ثمانية أعوام ثم سار إلى العراق ، وأخيرا عاد إلى بلده تدمير بالأندلس سنة ٣٧٦ هـ . * وكان طوال رحلته فى طلب العلم « يتعيش من عمل يده بالنسخ ٠٠٠ فإذا سئم من النسخ الذى جعل قوته منه ، أجر نفسه فى الخدمة رياضة لها (٩) » . *

والواقع أن القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - شهد تمزقا سياسيا خطيرا فى جسم الدولة الاسلامية . ففى ذلك القرن تداعت سلطة الدولة المركزية ممثلة فى الخلافة العباسية ، ووقع الخليفة العباسى تحت وصاية الأوصياء ، سواء كانوا من الأمراء الأتراك أو من بنى بويه . وجاء ذلك مصحوبا بتفتت الدولة الى دويلات مستقلة ، وقيام وحدات سياسية جديدة - فى المشرق والمغرب جميعا - على حساب السلطة المركزية . حقيقة أن بعض هذه الوحدات الجديدة ترجع اصولها الى ما قبل القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد ، كما هو الحال بالنسبة لدولة بنى أمية فى الأندلس وبعض الدولة المستقلة فى شمال افريقية . ولكن هذه الوحدات اتخذت فى القرن الرابع الهجرى طابعا جديدا ، جعل من بعضها قوى كبرى تنافس الخلافة العباسية المتداعية فى المشرق . ويكفى أن نشير الى أن هناك خلافتين اسلاميتين جديدتين قامتا فى القرن الرابع فى حوض البحر المتوسط ، هما الخلافة الأموية فى الأندلس ، والخلافة الفاطمية فى شمال افريقية .

ومع ذلك ، وعلى الرغم مما حدث فى القرن الرابع الهجرى من تمزق سياسى أصاب مشرق الدولة الاسلامية ومغربها ، الا ان الملاحظ هو أن هذه الفرقة السياسية لم تؤثر فى مسيرة الحضارة الاسلامية . فالبلاد ظلت جميعا بلاد الاسلام ، وتحت مظلة الاسلام عاش الكل جسدا واحدا ، وان اختلف الحكام . بل لعله من الغريب أن نلاحظ أن التمزق السياسى واكبره زمئيا نهضة حضارية قفزت بالحضارة الاسلامية الى اوج مجدها فى القرن الرابع الهجرى . وسواء كان هذا الازدهار الحضارى من آثار دفعة الاسلام عقيدة واسلوبا للحياة وفكرا - ، أو كان هذا الازدهار نتيجة للتنافس بين الحكام فى قرطبة والقاهرة وبغداد وبخارى وغزنة وحلب وغيرها ، فإن الذى يعنينا من واقع الحقيقة التاريخية هو أن القرن الرابع الهجرى شهد نشاطا واسعا فى شتى ميادين الحضارة الاسلامية ، وبخاصة ميدان الثقافة والعلوم . وهذا

النشاط جاء تنويجا لما حققته هذه الحضارة من انجازات فى القرون الثلاثة السابقة .

ثم ان عامة شعوب المسلمين - فى مشارق الارض ومغاربها - لم يعترفوا بما حدث فى الدولة الاسلامية من انقسام وفرقة سياسية ، وانما ظلت بلاد الاسلام كلها فى نظرهم تمثل وحدة واحدة ، اطلقوا عليها اسم « ديار الاسلام » . وبهذا الاحساس استمر الحجاج وطلاب العلم والتجار ينتقلون من المغرب الى المشرق ، ومن المشرق الى المغرب فى حرية تامة ودون قيود ، وهم اينما وجدوا حلوا اهلا ونزلوا سهلا .

وفى ذلك الجو من الازدهار الحضارى والنشاط الثقافى الذى تميز به القرن الرابع الهجرى العاشر للميلاد - برز حوض البحر المتوسط ليمثل محيطا له ثقله فى تلك الحركة الحضارية الواسعة . ذلك ان الظروف شاءت ان تكتمل سيادة المسلمين على مياه البحر المتوسط فى ذلك القرن ، وان تبرز فى البلاد المطلة على شواطئه قوى سياسية اسلامية جديدة ، هى فى حقيقة امرها قوى حضارية باذن معانى الكلمة .

ففى اوائل القرن الرابع الهجرى (٣١٦ هـ = ٩٢٩ م) قامت الخلافة الاموية فى الأندلس لتستعيد امجاد بنى امية فى المشرق ، وثبتت للمسلمين جميعا فى مشارق الارض ومغاربها ان الامويين لا يقلون عظمة عن العباسيين فى المشرق ، وانهم اكثر رعاية لحضارة المسلمين وعلوم الاسلام . لذلك لم يكتف خلفاء بنى امية فى الأندلس باقامة المنشآت الدينية ، وبخاصة الجوامع حيث تعقد حلقات العلم ، وانما رحبوا بالوافدين عليهم من العلماء من شتى بلاد الاسلام . وقد وصف بعض هؤلاء الوافدين مثل الامام ابي الحسن على بن محمد بن بشر الانطاكى « نزيل الأندلس ومقرها » ، والذى توفى بقرطبة سنة ٣٧٧ هـ بانه « ادخل الأندلس علما جما (١٠) » ، ولذلك رحب حكام الأندلس بالعلماء الوافدين عليهم ، واجزلوا لهم العطاء . ومن امثلة ذلك

ما يذكره المقرئ من ابنه: « لما وفد أبو علي القالى على الأندلس فى عهد الخليفة
الناصر عبد الرحمن - أمر ابنه الحكم - وكان يتصرف عن أمر أبيه كالوزير -
عاطلهم ابن رماحس أن يجيء مع أبى على الى قرطبة ، ويثلقاه فى وفد من
وجوه رعيته ينتخبهم من بياض أهل الكورة ، تكرمة لأبى على - ففعل ، وسار
معه نحو قرطبة فى موكب نبيل ، فكانوا يتذكرون الأدب فى طريقهم ٠٠٠ (١١) ،
ومثل هذا يقال عن الفقيه المصرى يزيد بن أحمد بن أبى عبد الرحمن القرشى
الزهري ، إذ وفد على الناصر بقرطبة سنة ٢٤٣ هـ « فأكرم الناصر مثواه ،
وكان فقيه أهل مصر (١٢) » أما الأديب المصرى أبو بكر محمد بن أحمد بن
عبدالله بن حامد - المعروف بابن الأزرق - فقد خرج من مصر سنة ٢٤٢ هـ
متجها الى القيروان ، ولكن السلطات الفاطمية فى افريقية قبضت عليه لاسباب
مذهبية ، فظل محبوسا فى المهديّة ثلاثة أعوام وسبعة أشهر ٠ وعندما أفرج عنه
اتجه الى الأندلس فوصلها سنة ٣٤٩ هـ وهناك رحب به الخليفة المستنصر بالله،
وأمر بانزاله وتوسع له فى العطاء ٠ ويروى ابن الفرضى أنه عندما أتم رحلته
فى المشرق وعاد الى بلاده بالأندلس ، أتاه ابن الأزرق هذا مهنئا
بسلامة العودة « وجعل يذكرنى مصر ويسألنى عن أخبارها ، وجعل يقدّر
الرجوع اليها ، ويتمنّه ، فصالت أمنيته دون منيته وتوفى بقرطبة سنة
٣٨٥ هـ (١٣) » ٠

على أن دور البصر المتوسط كمعبر للثقافة الإسلامية لم يقتصر على انتقال
العلماء ومن فى حكمهم ، من بلد اسلامى الى آخر غير ذلك البحر ، وإنما
ايضا انتقال الكتب وبخاصة ما تم تأليفه أو نقله الى العربية فى المشرق
الاسلامى منذ وقت مبكر ٠ من ذلك أن حكام بنى أمية فى الأندلس - أمراء
وخلفاء - حرصوا على جمع الكتب فى كل علم وفن بحيث لم تكن هناك قطيعة
فكرية بين المشرق والمغرب الاسلاميين ٠ ومن هؤلاء «الخلفاء الخليفة الحكم
الذى وجه الى أبى الفرج الأصبهاني ألف دينار - وهو مبلغ ضخم وفق
مستويات تلك العصور - مقابل أن يرسل له نسخة من كتاب الأغالى (١٤) » ٠

كذلك ذاب الخليفة الحكم على أن يبعث رجالا الى كافة بلاد المشرق ليشتروا له الكتب ، حتى أن فهرس مكتبته صار يتألف من أربع وأربعين كراسة بكل منها عشرون ورقة .

وقام حكام الأندلس بتشجيع العلماء النازحين الى بلادهم ، أو العلماء الأندلسيين العائدين من رحلاتهم في المشرق الى ديارهم ، على جلب ما تيسر من الكتب صحبتهم . من ذلك ما يقال من أن أحمد بن خالد الجذامي - من أهل قرطبة أدخل معه الأندلس ، عند عودته من رحلته في المشرق ، « كتباً غريبة تفرد بروايتها ، فسمعها الناس منه (١٥) » وأن جعفر أحمد بن هارون البغدادي « أدخل الأندلس بعض كتب أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ، وبعض كتب عمرو بن بحر الجاحظ (١٦) » . كذلك قيل عن أبي عمر يوسف بن محمد الهمداني - من أهل قرطبة - أنه رحل الى المشرق حيث قضى عشرة أعوام في طلب العلم ، فسمع عن مشاهير علماء مصر وغيرها « وعنى بكتب محمد بن جرير الطبري ، فكتب تفسير القرآن وتاريخ الملوك ، والذيل وهو كتاب العلماء ، والمحاضر والمجلات ، وبعض تهذيب الآثار ، وكتاب اختلاف العلماء » . ثم عاد يحمل تلك الثروة الى الأندلس حيث توفي سنة ٢٨٢ هـ (١٧) . ويذكر ابن بشكوال أن أبا القاسم سلمه بن سعيد الأنصاري المحدث القرطبي المتوفى سنة ٤٠٦ هـ - رحل الى المشرق حيث أقام ثلاثا وعشرين سنة « واتخذ من مصر موئلا » أي مركزا لتحركاته « واضطرب في المشرق سنين كثيرة جدا يجمع في الأفاق كتب العلم ، فكلما اجتمع من ذلك مقدار صالح نهض به الى مصر » ثم انزعج بالجميع الى الأندلس . وكانت جملة ما حمله الى الأندلس ثمانية ، عشر حملا من الكتب ، كلفته مالا طائلا حمله معه الى المشرق (١٨) . أما أبو الوليد الفريسي - صاحب كتاب تاريخ علماء الأندلس الذي اعتمدنا عليه في هذا البحث ، والذي وصفه ابن بشكوال بأنه « صاحبى ونظيرى » - فقد « كان جماعا للمكتب ، فجمع منها أكثر مما جمعه أحد عظماء البلد (١٩) » .

يضاف الى ذلك ان كثيرا من الكتب كانت تنتقل عبر حوض البحر المتوسط عن طريق السماع والرواية . من ذلك ما جاء فى ترجمة ابى ايوب سليمان بن محمد الأندلسى المتوفى سنة ٣٧١ هـ - من انه فى رحلته الى المشرق « سمع بمصر من أبى محمد الفريانى كتب محمد بن جرير الطبرى ، وانصرف الى الأندلس » . كذلك قيل فى ترجمة أبى عبد الله محمد بن مفرج المعافرى :توفى سنة ٣٧١ هـ - وهو من اهل قرطبة - انه رحل الى المشرق ، فلقى بمصر « أبا جعفر أحمد بن محمد الفحاس ، فروى عنه تأليفه فى اعراب القرآن ، وفى المعانى ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك . وهو اول من ادخل هذه الكتب الأندلس رواية (٢٠) » .

ولم يقتصر دور البحر المتوسط على تسهيل جلب كتب العلوم الاسلامية والفكر الاسلامى من المشرق الى المغرب ، وانما تعدى ذلك الى جلب كتب علوم اليونان فى الطب والفلك والصناعة (علم الكيمياء) والفلسفة والموسيقى وغيرها . من ذلك ان امپراطور القسطنطينية قسطنطين السابع ارسل سنة ٣٣٧ هـ (٩٤٨ - ٩٤٩ م) سفارة الى عبد الرحمن الناصر فى قرطبة . وكان من بين ما حمله الرسل من هدايا نسخة مكتوبة باليونانية من كتاب ديسقوريدس فى الطب . « ولا شك فى ان معرفة هذا الكتاب فى الأندلس كانت من الأمور الهامة فى تطور الدراسات الطبية هناك » (٢١) .

وكانت الرحلة من المغرب الى المشرق وبالعكس عبر البحر المتوسط تتم برا أو بحرا . ولم تحدد المصادر المعاصرة غالبا طبيعة الرحلة فى كل حالة . وما اذا كان هذا العالم أو التاجر قد سلك فى رحلته طريق البر أو البحر . ولكن الغالب ان العلماء والتجار سلكوا الطريقين معا . هذا وان كان يبدو ان طريق البر صار اكثر شيوعا نظرا لأن البعض يخشون ركوب البحر ، فى حين ان طريق البر يتيح لسالكه المرور بعدد كبير من المدن والمراكز

الحضارية الإسلامية ، مما يشبع رغبة طالب العلم فى التزويد بـقسط أكبر كما ،
وأكثر تنوعا من المعارف ، والالتقاء بعدد أوفر من رجال العلم وشيوخه .

والغالب أن المصادر المعاصرة كانت لا تعنى كثيرا بذكر الطريق الذى
سلكه الحاج أو العالم أو التاجر من المغرب الى المشرق أو العكس ، عبر
البحر المتوسط ، الا فى حالة واحدة ، هى اذا صادف وغرقت السفينة التى
تحمل الشخص المترجم له . جاء فى ترجمة أبى سليمان ربيع بن محمد
القميى - من أهل قرطبة - انه « كان معتليا بالعلم ، مجتهدا فى طلبه .
خرج الى المشرق ، فمات فى البحر (٢٢) » أما ابو نصر سهل بن على
النيسابورى الذى وفد على الأندلس فى فترة لاحقة ، فقد « توفى غرقا
فى البحر ، منصرفا من المرية الى بلده (٢٣) » ويروى الأديب الأندلسى
عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن سعيد - فى فترة لاحقة أيضا - كيف
انه عبر الى المغرب الأقصى ، حيث أخذ يتنقل ، « ثم نازعتنى النفس التوافة
الى الديار المصرية ، فكابدت فى البحر مالا يفى بوصفه الا المشاهدة ،
الى أن بصرت منار الاسكندرية ... (٢٤) » فاذا استأنفنا المسيرة فى
الفترة الملاحقة لتلك التى حددناها لدراستنا ، فاننا نجد مثلا بارزا لطريق
البحر - ذهابا وإيابا - فى رحلة ابن جبير فى القرن السادس الهجرى ،
الثانى عشر لليلاد (٢٤) .

وهكذا شهد حوض البحر المتوسط توافد عدد كبير من علماء المشرق -
فى شتى ألوان العلم والمعرفة - على الأندلس فى القرن الرابع الهجرى . وفى
ذلك يقول المقرئ القلمسانى « اعلم أن الداخلين للأندلس من المشرق قوم
كثيرون ، لا تحصر الأعيان منهم ، فضلا عن غيرهم . ومنهم من اتخذهاوطنا
وصيرها سكنا الى أن وافته منيته ، ومنهم من عاد الى المشرق بعد أن قضيت
بالأندلس أمنيته (٢٦) » .

ومن أمثلة هؤلاء عبيد الله بن عمر القيسى الشافعى - من أهل بغداد - ،

قدم الأندلس سنة ٢٤٧ هـ بعد أن تفقه على مذهب الشافعى فى بغداد وبدمشق والرملة ومصر ، حتى صار « اماما فى القراءات » واستقر فى قرطبة الى أن توفى سنة ٣٦٠ هـ (٢٧) أما أبو على القالى صاحب « الأمالى والنوادر » فقد وفد على الأندلس أيام الناصر أمير المؤمنين عبد الرحمن ، واستوطن قرطبة الى أن توفى بها سنة ٣٥٦ هـ . وعمن أخذ عنه بالأندلس محمد بن القوطية ، وأبو بكر محمد الزيبدى صاحب كتاب « مختصر العين (٢٨) » .

فإذا كان الواقد غير ذائع الصيت ، أو غير معروف عند أهل الأندلس ، فلا مانع من امتحانه فى جمع العلماء ، لسبر غوره ، والوقوف على درجته فى العلم . من ذلك أنه عندما وفد على الأندلس أبو العلاء صاعد بن الحسين بن عيسى البغدادى اللغوى - وأصله من الموصل - وكان ذلك على أيام المنصور بن أبى عامر ، اعرض عنه أهل الأندلس وقدحوا فى علمه ، فقال لهم المنصور - وكان جالسا فى جمع من أعيان أهل العلم « هذا الرجل الواقد علينا يزعم أنه متقدم فى هذه العلوم ، وأحب أن يمتحن » (٢٩) .

وكما ذكرنا فإن كثيرين ممن عبروا البحر المتوسط من الأندلس والمغرب الى المشرق جمعوا بين حياة العلم والتجارة ، فكذا نجد كثيرين من العلماء الذين اتجهوا من المشرق الى المغرب والأندلس زاولوا التجارة . ومن أمثلة هؤلاء على بن بندار البغدادى البرمكى ، وهو من أهل بغداد « قدم الأندلس تاجرا سنة ٣٢٧ هـ ، وكان قد أخذ عن (٣٠) » . وفى فترة لاحقة وأبو النصر سهل بن على ، التاجر ، النيسابورى سمع جماعة من الخراسانيين وغيرهم (٣١) . ومثله محمد بن موسى الكتانى الرازى الذى « كان يقد على ملوك بنى مروان (الأمويين) تاجرا ، وكان مع ذلك متفنا فى العلوم (٣٢) » .

كذلك ورد فى المصادر ذكر أبى الطاهر اسماعيل بن الاسكندراني ، الذى « قدم الأندلس ، ودخل مرسية تاجرا ، وكان فقيها على مذهب الشافعى » (٣٣) .

أما عبد العزيز بن جعفر الفاسي البغدادي ، فقد دخل الأندلس تاجرا سنة ٣٥٠ هـ ، وسكن أئدة من أهل الأندلس حتى توفي سنة ٤١٢ هـ . وقد روى عنه أبو الوليد الفريسي عندما لقيه بالأندلس سنة ٤٠٠ هـ ، وكان أبو الوليد عندئذ قاضيا ببليسية (٢٤) .

ولكن إذا كانت الرحلة عبر البحر المتوسط من المشرق الى المغرب قد قابلتها رحلة في الاتجاه العكسي من المغرب الى المشرق ، فإن علينا أن نلاحظ أن الرحلة الأولى كانت الى حد كبير اختيارية ، لطلب الرزق أو العلم . أما الرحلة الثانية فكانت شبه الزامية لرجل الدين والعلم وغير رجال الدين والعلم من القادرين ، لأنها تستهدف في المقام الأول الوفاء بركن من أركان الدين ، هو حج البيت . ومهما يقال عن ازدهار العلوم بالأندلس ، فعلى أن نقر بأن العلوم في المشرق كانت أعمق أساسا وأوسع أفقا وأكثر أصالة ، لأن المشرق بالنسبة للإسلام وثقافته هو الجذع . لذلك كانت الرحلة الى المشرق بالنسبة لعلماء الأندلس والمغرب أمرا أساسيا جوهريا يستكملون به دينهم وعلمهم ، أما الرحلة الى المغرب والأندلس بالنسبة لعلماء المشرق فكانت أمرا كماليا ثانويا ، لا حاجة ماسة اليه .

ونسمع عن عدد كبير من علماء الأندلس عبروا حوض البحر المتوسط برا وبحرا في القرن الرابع الهجري . فإذا سلكوا طريق البر ، فإنهم كانوا يتوقفون في محطات معينة للاستزادة في العلم والأخذ عن علمائها . ومن هذه المحطات في القرن الرابع : القيروان والمهدية وطرابلس الغرب ، وربما أيضا سبتة وفاس وتلمسان وتاهرت ، وغيرها من مدن أفريقية . وإذا اختاروا طريق البحر ، فإنهم غالبا ما كانوا يمرون بميوزقة وصقلية وغيرها من موانئ الساحل الشمالي لأفريقية ، حيث يجدون أيضا عن شيوخ العلم من يأخذون عنهم أو يحدثونهم .

وسواء سلك الحجاج طريق البر أو طريق البحر ، فإن الطريقين كانا يصبان في مصر ، وفيها يقضى عالم المغرب فترة من الوقت قد تمتد بضـع سنوات في طريق ذهابه إلى الحج أو عودته إلى بلده ، وقد يؤدي خلال هذه الفترة فريضة الحج أكثر من مرة * وكثيرا ما كان بعضهم لا يكتفى بمن يصادفه من علماء يأخذ عنهم في الاسكندرية ومصر - ثم في القاهرة بعد تأسيسها - وإنما يحرص على أن يطوف ببعض المدن المصرية الأخرى سعيا وراء محدث مشهور أو فقيه ذائع الصيت * وهكذا تردد كثير من الأندلسيين على دمياط وتـنيس والفرما والقـلزم ، بل لقد ذهب بعضهم إلى الرملة شمالا وقوص جنوبا (٣٥) *

يضاف إلى الرحلة ونقل الكتب ما كان هناك من مكاتبات بين علماء المسلمين عبر البحر المتوسط * وكانت هذه المكاتبات تشكل رباطا ثقافيا وفكريا بين هؤلاء العلماء (٣٦) *

هذا إلى أن كثيرا من حجاج الأندلس والمغرب انتهزوا فرصة ترددهم على المشرق للحج ، واتجهوا إلى بعض الأقطار الإسلامية الأخرى طلبا للمعلم ورغبة في الاستزادة من الشيوخ المتواجدين في البلاد ، مثل اليمن وبغداد والشام ، بل لقد وصل بعضهم إلى فارس وخراسان وبلاد ما وراء النهر * من ذلك أن أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن حيون المتوفى بقرطبة سنة ٣٠٥ هـ انتهز فرصة خروجه للحج ، وقضى بالمشرق نحو خمس عشرة سنة سمع فيها عديدا من العلماء بمكة وصنعاء وبغداد ، فضلا عن مصر (٣٧) * أما محمد بن أحمد بن محمد يحيى بن مفرج - من أهل قرطبة - فقد رحل إلى المشرق سنة ٣٣٧ هـ فسمع بمكة والمدينة واليمن وصنعاء وزبيد وعدن وبيت المقدس، وغزة ، وطبرية ، ودمشق ، وطرابلس الشام ، وبيروت ، وصيدا ، وصور ، وقيسارية ، والرملة ، والاسكندرية ، والقـلزم * وأخيرا عاد إلى الأندلس من رحلته سنة ٣٤٥ هـ ومعه حصيلة ضخمة من العلم ، استفاد منها الأندلسيون وسمعوا منه حتى وفاته سنة ٣٨٠ هـ (٣٨) *

ولا ائبل على دور البحر المتوسط فى تحقيق وحدة ثقافية بين شتى بلاد العالم الاسلامى المطلة عليه أو الواقعة فيه من تلك الاستجابة التى لقيتها معظم المذاهب الدينية الاسلامية فى تلك البلاد * وعلى رأس هذه المذاهب يأتى المذهب المالكى الذى ما زالت مسألة انتشاره فى بلاد حوض البحر المتوسط موضع نقاش بين الباحثين ، فالمقرئ يذهب الى أن الأندلسيين كانوا على مذهب الأوزاعى كاهل الشام — حتى أقبل على الأندلس أثناء خلافة المستنصر (١٧٩) — ٢٠٥ هـ = ٧٩٦ — ٨٢٦ م) نفر من الفقهاء أمثال عبد الملك بن حبيب ، ويحيى بن يحيى الليثى ، وأبى عبد الرحمن زياد بن عبد الرحمن اللخمي — الملقب بشطوبون وهؤلاء جميعا عملوا على نشر مذهب مالك * ويحتل عبد الملك بن حبيب مكانة خاصة بين هؤلاء (١٧٩ — ٢٣٨ هـ = ٧٩٦ — ٨٥٤ هـ) لأنه من أبناء الأندلس ومواليدها ، رحل الى المشرق ، وتردد على حلقات الدرس فى المدينة المنورة حيث درس فقه مالك ، ثم عاد الى بلده ليعمل فى جد ومثابرة على تحويل اهله الى المذهب المالكى * وقد لقي فى ذلك استجابة كبيرة ، عندما جلس للتدريس فى جامع قرطبة ، نظرا لسعة علمه ، وامتلاء شخصيته ، وتنوع مواهبه فى الشعر والانساب والتاريخ والفقه والطب ، حتى لقبه الناس بعالم الأندلس (٢٩) *

ومهما تكن العوامل التى أحاطت بانتشار المذهب المالكى ، وأدت بأهل المغرب الى تقبله ، فلا شك فى أن البحر المتوسط — كشریان للفكر — أسهم فى انتشاره * وليس من باب المصادفة أن يمثل المسلمون فى البلاد الاسلامية المطلة على ذلك البحر ، أو المحيط به الكتلة الرئيسية فى العالم الاسلامى التى أخذت بهذا المذهب فضلا عن الحجاز والمدينة المنورة مركز الامام مالك ومنطق مذهب * حقيقة أنه وجد فى حوض البحر المتوسط مكان للمذاهب الأخرى ، وبخاصة المذهبيين الشافعى والحنفى ، فضلا عن بعض الفرق والمذاهب الأخرى — كالخوارج والشيعة — ولكن انتشار هذه المذاهب الأخرى كان محدود

الأفق ، ضيق الدائرة ، وفي بعض الحالات قصير العمر .
وترتبط بالكيان الاسلامى فى الأندلس جزر البليار التي غزتها الأساطيل
الاسلامية لأول مرة سنة ٨٩ هـ (٧٠٨ م) بقيادة عبد الله بن موسى بن نصير .
هذا وإن كانت هذه الجزر لم تسلم تماما للمسلمين إلا بعد أن فتحها القائد
البحرى عصام الخولانى فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، أوائل العاشر
للميلاد . وكان أن أنشأ عصام الخولانى مدينة جديدة هى مدينة ميورقة - على
غرار المدن التي دأب المسلمون على انشائها فى البلاد المفتوحة - لتكون متبرا
للحضارة الاسلامية فى جزر البليار .

وفى وسط مياه الجزء الغربى من البحر المتوسط ، نهضت جزر
البليار - وبخاصة منذ بداية القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد - لتقوم
بدور كبير فى ازدهار الحضارة الاسلامية ، فنشطت علاقاتها بمصر ، وصار
هناك خط ملاحية منتظم بين ميورقة والاسكندرية ، فضلا عما كان هناك من صلات
قوية بين البليار والأندلس ، وبين البليار وصقلية ، وبين البليار وبلاد
المغرب (٤٠) -

وفى القرن الرابع ، وفد على جزر البليار بعض علماء الأندلس
واستوطنوها ، مثل الفقيه الأندلسى عريف مولى ليث بن فضل ، الذى توفى فى
ميورقة سنة ٣٢٨ هـ (٩٦٣ م) (٤١) وعبد الله العطيطر المحدث الأندلسى الذى
توفى فى ميورقة قبل عام ٣٥٢ هـ (٩٦٣ م) (٤٢) .

ولم يلبث أن ظهر جيل من علماء البليار وأهلها وأبنائها، حذروا حذو علماء
الأندلس فى التردد على بلاد المشرق للحج وطلب العلم . ومن هؤلاء فى القرن
الرابع أبو عبد الملك أمية بن عبد الله الهمداني الميورقي الذى رحل إلى المشرق
للمحج سنة ٣٥٥ هـ (٩٦٥ م) ، فلقى بمكة الأسيوطى ، ولقى بمصر إبا. إسحاق
بن شعبان ، وابن رشيقي ، وكتب عنهم . ثم عاد إلى ميورقة حيث قام بتدريس

الحديث الى ان توفي سنة ٤١٢ هـ (٤٣) .

وعند نشوب الفتنة في بلاد الأندلس في نهاية القرن الرابع للهجرى (٣٩٩ هـ = ١٠٠٨ م) هرب كثير من علماء قرطبة الى البليار ، حيث رحب بهم مجاهد العامري الذي استقل بجزر البليار سنة ٤٠٥ هـ (١٠١٥ م) . وقد ادى ذلك الى ازدهار الحياة الثقافية في تلك الجزر ، وهو امر جاء مقرونا بنشاط الرحلة الى المشرق (٤٤) .

اما المغرب ، فقد قسمه المسلمون الى ثلاثة اقسام : افريقية او المغرب الأدنى ، وقاعدتها القيروان ، وسمى الأدنى لأنه اقرب الى قلب العالم الاسلامي في المشرق ، والمغرب الأوسط ، ويشمل الجزائر ، وقاعدته تلمسان ، ثم المغرب الأقصى ، وقاعدته فاس .

وعلى الرغم من تعرض المغرب الاسلامي باقسامه الثلاثة - عقب فتح المسلمين له - لأحداث وتقلبات سياسية ، بسبب طبيعة البربر من ناحية ، وطبيعة بلاد المغرب الجغرافية من ناحية اخرى ، ويعد هذه البلاد نسبيا عن حواضر الخلافة ومراكز السلطة العليا في المشرق الاسلامي من ناحية ثالثة ، مما ادى الى اتخاذ بلاد المغرب مأوى لكثير من الفسوق الدينية وملجأ للخارجين على الخلافتين الاموية فالعباسية . على الرغم من كل ذلك ، فان القرون الثلاثة الأولى للهجرة شهدت انتشار الثقافة الاسلامية في المغرب انتشارا واسعا ، حتى بلغت هذه الثقافة ذروتها في القرن الرابع الهجرى . ففي ذلك القرن اكتظ كثير من مدن المغرب - مثل القيروان ، والمهدية ، وتاهرت ، وتلمسان ، وفاس ، وسبتة - بالعلماء ، وغدت منارات يشع منها نور الثقافة الاسلامية شرقا وغربا ، وشمالا وجنوبا . وتحت مظلة الاسلام كانت الصلات قوية بين هذه المدن بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين بقية اجزاء العالم الاسلامي في حوض البحر المتوسط - وبخاصة الأندلس والبليار وصقلية

ومصير - من ناحية أخرى :

ومن بين مدن المغرب ، تحتل مدينة القيروان مكانة خاصة في الحياة الثقافية الإسلامية ، بوصفها محطة كبرى من محطات الحجاج والعلماء بين الأندلس والمغربين الأقصى والأوسط وصقلية ، من ناحية ، وعصر وما يليها من بلاد المشرق من ناحية أخرى . وقد وصف الأديب الأندلسي عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن سعيد بلاد إفريقية - يعنى القيروان والمغرب الأدنى - بأنها « درب بلاد الشرق ، أى الطريق أو الدهليز الموصل من المغرب الى بلاد الشرق (٤٥) » . ومنذ أن أسس عقبة بن نافع مدينة القيروان سنة ٥٠ هـ (٦٧٠ م) ، أخذت هذه المدينة تنمو بسرعة ، حتى وصفها المقدسي في القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - بأنها « معجزة المغرب » ووصف جامعها بأنه « اكبر من جامع ابن طولون (٤٦) » .

ولا شك في أن مدرسة القيروان بدأت فصلة من مدرسة الفسطاط في مصر ، وأنها استمدت منها ذلك القس الأول من الفكر الاسلامى الذى ظل ينمو الى أن بلغ تلك الدرجة من السمو التى نجده عليها فى القرن الرابع الهجرى . ومن علماء القيروان فى ذلك القرن ، أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد البكرى ، المعروف بابن الصقلى ، وأبو بكر عزرة ، وأبو محمد بن زيد الفقيه ، والشاعر أبو اسحاق ابراهيم على بن تميم المعروف بالحصرى القيروانى صاحب كتاب « زهر الآداب وثمر الآليات (٤٧) » ، وأبو عبد الله محمد بن مناس القروى ، ومحمد بن سفيان المقرئ ، وأبو الحسن بن القابس الفقيه ، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مسمار ، وأبو عمران الفاسى الفقيه ، وأبو بكر عبد الرحمن الفقيه ، وأبو عبد الملك مروان بن على البونى (٤٨) .

أما طرابلس الغرب - من مدن المغرب الأدنى أيضا - فكان من علمائها فى القرن الرابع الهجرى ابراهيم بن أحمد الإزدى الإطرابلسى الغربى ، (م ١٢ - تاريخ الإسلام)

وابراهيم بن قاسم الاطرابلسي ، وكلاهما دخل الأندلس وروى عنه (٤٩) .

• ومع أن المذهب المالكي هو الغالب على أهل المغرب ، إلا أن المذهب الحنفي وجد له أنصارا بين نسبة لا بأس بها من الأهالي . واجتمع المذهبان وعاشا جنباً إلى جنب في القيروان ، حتى أن المقدسي وصف أهل القيروان في القرن الرابع بأنهم « ليس بينهم غير حنفي ومالكي ، مع ألفة عجيبة ، لا شغب بينهم ولا عصبية (٥٠) » . هذا بالإضافة إلى بعض مذاهب الشيعة والخوارج التي وجدت لنفسها متنفسا - ولو ضيقا - في بلاد المغرب .

ولم تصادف الفلسفة هوى في نفوس المغاربة ، وإنما كان جل اهتمامهم بعلوم الحديث والفقه والقراءات والتفسير . وفي ذلك يقول المقرئ « أما ملكة العلوم النظرية - يعنى الفلسفة - فهي قاصرة على البلاد المشرقية ، ولا عناية لحذاق القرويين والأفريقيين إلا بتحقيق الفقه فقط (٥١) » .

ومع ذلك فقد ظهر الاهتمام بالطب في مدينة القيروان منذ وقت مبكر . ويقال أن إسحاق بن عمران - وهو مسلم النحلة بغدادى الأصل - دخل أفريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب (٢٠١ - ٢٢٣ هـ = ٨١٧ - ٨٣٨ م) « كان طبيباً حاذقاً ، استوطن القيروان ، وبه ظهر الطب بالمغرب (٥٢) » . على أن تلك الحركة لم تلبث أن تأثرت بمصر في القرن الرابع الهجرى - مثلما حدث في بقية العلوم - بحكم ما بين مصر والقيروان من روابط جغرافية وتاريخية . وقد نبغ في ذلك القرن إسحاق بن سليمان الاسرائيلى المتوفى سنة ٣٢٠ هـ - وهو من أهل مصر - سكن القيروان ، حيث لازم إسحاق بن عمران وتلمذ له وخدم أبا محمد عبيد الله المهدي الفاطمى بصناعة الطب « وكان مع فضله في صناعة الطب بصيراً بالمنطق ، متصرفاً في ضروب المعارف (٥٣) » .

أما جزيرة صقلية ، فكانت تمثل مركزاً هاماً خطيراً من مراكز الثقافة الإسلامية وحركتها بين شرق البحر المتوسط وغربه . ذلك أن موقع صقلية

وسط ذلك البحر ترك أثرا فى تاريخ الجزيرة على مر العصور ، لأنها تكاد تقسم البحر الى قسمين شرقى وغربى . وفى ظل الإسلام غدت صقلية ركيزة لحضارة الاسلاميه ، فى قلب البحر المتوسط لموقعها الفريد من جهة ، وصلاتها القوية مع افريقية ، اعنى المغرب الأدنى والقيروان من جهة أخرى .

وقد برز دور صقلية واضحا كمعبر للثقافة الاسلاميه فى حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد ، وفى ذلك القرن ارسى الوجود الاسلامى اوتاده فى صقلية ، واطمان المسلمون الى ان الجزيرة صارت لهم بعد ان قضوا على آخر جيوب المقاومة المسيحية فيها . حقيقة ان المسلمين شرعوا فى فتح الجزيرة فتحا منظميا وفق تخطيط ثابت فى أوائل القرن الثالث الهجرى - التاسع للميلاد - (٢١٢ هـ = ٨٢٧ م) ، ولكن علينا ان نذكر ان فتح الجزيرة كان عملية شاقة طويلة ، استغرقت نحو من سبع وسبعين سنة ، واستنفدت جهدا ضخما بسبب المقاومة العنيدة التى أبدتها القوى المسيحية ، وبخاصة البايوية من جهة وأباطرة الروم فى القسطنطينية من جهة أخرى ، ادراكا منها لأهمية موقع الجزيرة وخطورة وقوعها فى ايدى المسلمين على الكيان المسيحى فى حوض البحر المتوسط (٥٤) . وهكذا لم يسقط حصن طبرمين - آخر المعاقل المسيحية بالجزيرة - فى ايدى المسلمين الا سنة ٢٨٩ هـ (٩٠٢ م) ، أى فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، وأوائل العاشر للميلاد (٥٥) . وعندئذ أدرك المسلمون ان الجزيرة قد صارت لهم ، وأن فى وسعهم ان يباشروا نشاطهم الحضارى على أوسع نطاق بما يتفق وطبيعة الجزيرة وموقعها من جهة ، وأوضاع المجتمع الاسلامى فيها من جهة أخرى .

ومع ان صقلية ظلت معظم تاريخها فى عصرها الاسلامى تابعة سيايميا - فى جنوة او أخرى - لقوى خارجية ، كالأغالبة حينا والفاطميين أحيانا ، الا ان هذه التبعية السياسية لم تتعارض مطلقا مع تمتع صقلية بشخصية

مناخيه الإسلامية ذات - بع - سطر . وإذا كانت صقلية عصب الفتح الإسلامي لها في القرن الثالث الهجري قد ظلت حتى نهاية ذلك القرن تابعة ثقافيا لمدرسة القيروان ، فإن الوضع اختلف في القرن الرابع الهجري ، عندما تبلورت شخصية صقلية الإسلامية ، وظهرت فيها مدرسة ذات طابع مميز ، وبرز من العلماء والفقهاء من ولدوا على أرض الجزيرة ، وشبوا بين أحضانها وصار الواحد منهم يفخر بلقب « الصقلي » . ولا شك في أن الحياة الثقافية في صقلية جمعت بين مناهل الثقافة الإسلامية الواردة على الجزيرة من الأندلس والبلغار ، والمغرب ومصر والمشرق ، فضلا عن أفريقية والقيروان .

ومع اعترافنا بأن العلاقات الثقافية بين صقلية من جهة وبقية بلاد الإسلام في حوض البحر المتوسط وعلى رأسها أفريقية والقيروان ، وبلاد المغرب ، فضلا عن الأندلس وجزر البلغار - من جهة أخرى ، كانت قوية (٥٦) إلا أننا نحس أن نؤكد أن مصر بالذات احتلت مكانا بارزا في تلك العلاقات بوصفها الممر الموصل إلى بلاد الحجاز وبقيّة بلاد المشرق .

وهناك من الشواهد التاريخية ما يثبت أن العلاقات الثقافية ، بين مسلمي صقلية وأخوانهم في مصر بدأت منذ مرحلة مبكرة ، سواء عن طريق مباشر - أعنى طريق البحر - أو غير مباشر ، أعنى برا مروراً بالقيروان . حقيقة أن هذه العلاقات انتعشت في وقت متأخر نسبياً ، وذلك تحت مظلة انخلاء الفاطمية التي ربطت لفترة بين برم (برمو) والقيروان والقاهرة . ولكننا نجد جذورا لهذه العلاقات منذ أواخر القرن الثالث الهجري ، كما نجد صورا واضحة لها في القرن الرابع .

من ذلك ما ترجمه المصادر المعاصرة عن النحوي الصقلي محمد بن خراسان الذي وفد من صقلية على مصر ليدرس على مجموعة من علماءها الفقه والقراءات والنحو واللغة وغيرها من العلوم . وبعد أن أخذ كفايته ،

عاد إلى صقلية ليدرس ويلقن تعليمه خلافة ما جمعه من علوم ، حتى توفي سنة ٢٨٦ هـ . ومن أفعهاء الذين درس على أيديهم في مصر أحد بن خزان المالكي (ت ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م) ، كما أخذ إعراءات على محمد بن أحمد بن حفان (ت ٣٢٣ هـ = ٩٤٤ م) ، في حين درس النحو على النحو المصري الشهير محمداً النحاس (٢٢٨ هـ = ٩٤٩ م) الذي يعتبر من أعلام النحويين في عصره (٥٧) .

ومن أشهر المقرئين - أو علماء الإعراءات - في مصر في القرن الرابع الهجري عبد المنعم بن عبد الله بن غلبون صاحب كتاب « الارشاد في الإعراءات » ، والمتوفى سنة ٢٨٩ هـ = ٩٩٨ م . وقد أخذ عنه وقرأ عليه كل من الحسن بن عبد الله الصقلي ، والحسن بن قتيبة الصقلي (٥٨) . ومن المعروف أن قراءة القرآن ترتبط بعلم النحو ارتباطاً جذرياً ، مما جعل كثيرين من المقرئين مبرزين في علم النحو . وقد اشتهر من علماء مصر في تلك الفترة إبراهيم الحوفي - المقرئ النحوي - والتقى به في مصر اسماعيل بن خلف النحوي المقرئ الصقلي ، وصاحبه وأخذ عنه (٥٩) . وكان لاسماعيل بن خاف الصقلي هذا ابن اسمه جعفر ، درس على ابن النفيس المصري (٦٠) . أما في مجال الأدب ، فقد قويت العلاقات الثقافية بين صقلية ومصر في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد ، فانتقل بعض شعراء صقلية إلى مصر ، وبخاصة في العصر الفاطمي . وعلى رأس هؤلاء كان الشاعر الصقلي مقداد بن حسن الكلبى ، الذي امتدح الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وسمى نفسه « شاعر الملك » (٦١) .

أما جزيرة القريظ أو كريت ، فقد فتحها المسلمون الأندلسيون سنة ٢١٢ هـ (٨٢٧ م) ، ويرتبط ذلك ببعض الأحداث الداخلية في الأندلس . ذلك أنه ما كاد الأمير الحكم يتولى سنة ١٨١ هـ (٧٩٧ م) حتى دب الخلاف بينة وبين الفقهاء الذين اعتبروه طاغية ، وشحنوا قلوب الناس ضده واستثاروا عليه الطبقات الشعبية الساكنة في الريض - وهو الحي السكنى

المستجد فى قرطبة بعد انشاء الجسر (القنطرة) والذي يمتد وراء الضفة الجنوبية لنهر الوادى الكبير . وكان ان اشتعلت الثورة فى حى الرياض ضد الأمير الحكم ، ولكنه اخدها بعنف ، وأحدث مذبحه بين الربضيين وأحرق بيوتهم ، ومحا حى الرياض نهائيا من الوجود . ثم أعطى الحكم مهلة عام واحد للربيضيين لمغادرة الأندلس ، ومن بقى منهم بعد ذلك استبيح دمه .

وكان ان هام الربيضيون عقب طردهم من الأندلس فى حوض البحر المتوسط ، فاستقر بعضهم فى فاس عاصمة دولة الادارسة الناشئة ، فى حين شقت الغالبية العظمى منهم عباب البحر المتوسط فى سفنهم قاصدين مدينة الاسكندرية ، حيث نزلوا محاولين إقامة دولة لأنفسهم فيها . ولكن الخليفة المأمون لم يسمح لهم بذلك ، وأرسل اليهم قائده عبد الله بن طاهر الذى أرغمهم على الجلاء عن الاسكندرية سنة ٢١٠ هـ . وكان ان ركب الأندلسيون سفنهم مرة أخرى ، واتجهوا الى جزيرة اقريطش واستولوا عليها « واستوطنوها ، وأقاموا بها ، فأعقبوا وتناسلوا (٦٢) » . ويبدو ان دولة الروم - أو الدولة البيزنطية - كانت عندئذ فى القرن التاسع للميلاد ، تمر بمرحلة من التبدل ، فلم تدرك خطورة الوجود الاسلامى فى تلك البقعة من البحر المتوسط على مقربة من اراضيها وشواطئها ، مما يهدد تجارتها وأمنها وخطوط مواصلاتها فى البحر المتوسط تهديدا مباشرا (٦٣) .

وبعها يكن من أمر ، فالذى يعيننا هو أن الربيضيين أقاموا دولة اسلامية فى اقريطش بزعامة قائدهم عمر بن عيسى المعروف بابى حفص البلوطى . وقد ظل المسلمون يحكمون الجزيرة نحو من مائة وخمسة وثلاثين عاما ، حتى استردها عنهم البيزنطيون على يد نقفور فوقاس فى منتصف القرن الرابع الهجري (٣٥٠ هـ = ٩٦١ م) .

ومع تطرف موقع جزيرة كريت نسبيا وسط مياه البحر المتوسط ، بعيدا عن شواطئ الاسلام ، الا ان المسلمين فيها لم يكونوا فى عزلة عن بقية

العالم الاسلامي في حوض البحر المتوسط ، وعما يجرى في تلك البلاد من تيارات سياسية وثقافية . وثمة اشارات في المصادر المعاصرة الى ان هناك اتصالات جرت بين المسلمين في كريت وبني حمدان في شمال الشام للتنسيق ضد العدو المشترك ممثلاً في دولة الروم او الدولة البيزنطية .

وكان لابد ان تظل العلاقة بين مسلمي كريت والوطن الام في الاندلس قائمة . من ذلك ان ابا عبد الملك بن الفخار مروان بن عبد الملك - من اهل قرطبة - اتجه الى المشرق « فجال بالامصار » ، واخذ عن كثيرين « ثم صار الى اقريطش فاستوطنها وجمع تاريخا على الامصار » لقيه احمد بن خالد بها ، وسمع منه التاريخ . وتشير العبارة الاخيرة الى ان هناك من يسمى احمد بن خالد وانه تردد هو الآخر على كريت وسمع بها علما (٦٤) . ويؤيد ذلك ما جاء في ترجمة ابن القاسم مسلمة بن القاسم - من اهل قرطبة في القرن الرابع الهجري - فقد رحل الى المشرق سنة ٣٢٠ هـ ، فسمع بالقيروان وباطرابلس « وباقريطش من احمد بن محمد خلف ، ومن يحيى بن عثمان الاندلسي ساكن اقريطش (٦٥) » .

ونخرج من هذه النصوص ببعض الحقائق التاريخية ، اولها : ان العلاقة بين المسلمين في اقريطش ، والوطن الام في الاندلس لم تنقطع ، وان هناك من اهل الاندلس وعلمائه من ركب البحر لزيارة قطعة من الاندلس استقرت وسط مياه النجزة الشرقي من للبحر المتوسط . بل ان هناك من هؤلاء الزوار من اثر استيطان اقريطش والبقاء فيها .

وثانيها : انه رغم الظروف الصعبة التي اكدت حياة المسلمين في اقريطش ، فانهم لم يتخلوا عن حياة العلم ، بحيث كان للثقافة الاسلامية نصيب في الجزيرة ، الامر الذي تطلب قدراً من الارتباط ببقية المجتمعات الاسلامية في حوض البحر المتوسط .

والمسلم الحق هو المسلم في كل زمان ومكان، يحرص ضمن ما يحرص عليه

من شئون دينه علي أن يزور الحرمين في الحجاز لتأدية فريضة من فرائض الإسلام ، والوفاء بركن من أركانه واستنكار ذكرى الرسول عليه الصلاة والسلام وأسيوته الحسنة . وما كاد الأندلسيون يستقرون في كريت ويظهئون على أوضاعهم حتي شرع بعضهم في الحج ، سالكين الطريق الطبيعي بحرا الى الاسكندرية ، ومن مصر الى الحجاز . وعن هذا الطريق تمت اتصالات عديدة في الجانب الثقافي بين مسلمي كريت والمشاركة . وهكذا ظل المسلمون في اقريطش — حتى دالت دولتهم في منتصف القرن الرابع الهجري العاشر للميلاد — على اتصال ثقافي عبر مياه البحر المتوسط بالمركزين الكبيرين للحضارة الاسلامية على جانبي ذلك البحر ، مصر في طرفه الشرقي ، والاندلس في طرفه الغربي .

أما مجبر ، فكانت باجماع الباحثين درة ذلك العهد الذي انتظم من الدول والكيانات الاسلامية في حوض البحر المتوسط ، والذي تكامل في القرن الرابع الهجري ، الجاشر للميلاد . وإذا كانت خطوط المواصلات بين الكيانات الاسلامية بعضها وبعض ، قد تعددت في حوض البحر المتوسط ، بين الاندلس والبلبار والمغرب باقسامه وصقلية وكريت . فان مصر ظلت تمثل المحطة الرئيسية التي تجعفت فيها خطوط برية وبحرية تربطها بكل هذه البلاد ، وبالتالي تربط بعضها ببعض ثقافيا بطريق مباشر أو غير مباشر .

ومن الثابت أن عمرو بن العاص ما كاد يقيم مدينة القسطنطين ويشيد فيها سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م) الجامع الكبير الذي نسب اليه . حتى غدت هذه المدينة بجامعها مركزا لحركة ثقافية ضخمة ارتبطت اساسا بالفكر الاسلامي والعلوم الدينية . وكان اساس هذه الحركة ومحورها عدد كبير من الصحابة نزحوا الى مصر ، واختاروا الإقامة فيها . وقد بلغ من كثرة هؤلاء الصحابة أن محمد بن ربيع الجيزي ألف كتابا فيمن دخل مصر من الصحابة ، عدد فيه مائة وثيفا وأربعين صحابيا ، وأورد فيه أحاديثهم عن الرسول (ص)

وقد استدرك بعضهم ما فات الجيزى ، وأضاف عددا آخر من الصحابة الذين مبطوا حصرا ولم يذكرهم (٦٦) . وكان من بين هؤلاء الصحابة - عليهم جميعا رضوان الله - مجموعة ممن يعتبرون من اكابر رؤوس صحابة النبى (ص) ، وأوسعهم علما وأقربهم اليه وأشدهم تأثرا به وبسنته وأسوته الحسنة ، أمثال أبى ذر الغفارى ، والزبير بن العوام ، وسعد بن أبى وقاص . وتتلذذ على أيدي هؤلاء فى مصر جماعة من التابعين ، صاروا نواة المدرسة المصرية فى الفكر الاسلامى ، مثل سليم بن عتر التجيبى (ت ٧٥ هـ) وعبد الرحمن بن حجية الخولانى (ت ٨٢ هـ) وغيرهم .

وبازدهار الاجتهاد وظهور المذاهب ، اعتنق بعض علماء مصر ومسلميها مذهب أبى حنيفة . ثم انتشر مذهب مالك فى مصر على يد تلميذه عبد الله بن وهب ، حتى جاء الشافعى وأقام فى مصر نحواً من خمس سنوات ، يعلّم مذهب على مجموعة من تلاميذه المصريين . وبذلك تعايشت فى مصر المذاهب الكبرى فى الاسلام ، لكل مذهب مدرسته وفقهاؤه ، مما أثار حركة فكرية واسعة فى البلاد ، شغلت شتى العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وقراءات ، فضلا عن العلوم الأخرى غير الدينية كالتاريخ . ولم يكن كافقاً لعلام هذه الحركة من الوافدين على مصر ، بل كان بعضهم من أصل مصرى صغير ، مثل عثمان بن سعيد المصرى - المعروف بورش والمتوفى سنة ١٩٧ هـ (٨١٣ م) - وهو من أصل قبلى « انتهت اليه رئاسة الاقراء بالديار المصرية فى زمانه ، وكان ماهراً فى العربية (٧٠) » .

وبلغت هذه الحركة الفكرية فى مصر شأواً بعيداً فى القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد ، وبخاصة عندما استقلت مصر عن الخلافة العباسية ، وقامت فيها دول مستقلة حرص حكامها على استغلال مقومات مصر الحضارية ، وتشجيع النشاط الفكرى والثقافى ، ورعاية اهل العلم من العلماء والأدباء والشعراء ونحوهم . وفى مجالس الأمراء والحكام ، كان

يلتقى الفقهاء والعلماء والأدباء ، فيسامرونهم وينادونهم ، ويشجعونهم ماديا وأدبيا . ويقال أن الاخشيدي (٣٢١ - ٣٣٤ هـ = ٩٣٣ - ٩٤٥ م) أعجب بأحد الفقهاء وسعة علمه ، فولاه على سواحل مصر ، وأن أونوجور - ابن الاخشيدي وخليفته في الامارة - كان يجالس سيبيويه المصرى وينادمه ، وأن الخليفة عبد الرحمن الناصر الأموى أرسل من الأندلس عشرة آلاف دينار لتفرق على فقهاء المالكية ، فأمر كافور بعشرين ألف دينار لتفرق على فقهاء الشافعية (٦٨) . وحسب كافور الاخشيدي أن اتاه الشاعر المتنبى الى مصر مادحا . وبصرف النظر عن خاتمة هذه الزيارة فإن رحلة المتنبى تدل على ما حققته مصر وحكامها من صيت ذائع طبق الآفاق .

أما في العصر الفاطمى ، فيقول استاذنا المرحوم احمد امين ، أن الدولة الفاطمية « أتت بحركة علمية عظيمة نشيطة ، وقدمت العلم والأدب والفن خطوات ، حتى لا يعد شيئا بجانبها ما كان في العهد الطولونى والاخشيدي ، ويصح أن تقارن وتساوى بما كان في العراق ٠٠٠ (٦٩) » . وينكر ابن خلكان كيف كان العلماء والأدباء في القاهرة « يجتمعون في دار العلم وتجرى بينهم مذكرات ومفاوضات في الآداب (٧٠) » .

وقرأ المسلمون القرآن الكريم ، فوجدوا فيه قوله تعالى « اهبطوا مصرا ، فإن لكم ما سألتم » ، الأمر الذى دفع كثيرين الى النزوح الى مصر من شتى أنحاء العالم الاسلامى ، لينعموا فيها بطيب العيش وحياة الاستقرار، فضلا عن غناها بالعلم والعلماء .

وقد سبق أن أشرنا الى أن عاملا أساسيا وراء اهتمام مسلمى المغرب والأندلس وجزر البحر المتوسط بالرحلة ، كان يكمن وراء فكرة الحج والرغبة في طلب العلم . فبالإضافة الى العدد الكبير من علماء الاسلام المقروض تواجدهم في الحرمين في موسم الحج ، فإن حجاج حوض البحر المتوسط اغتنموا فرصة رحلتهم - ذهابا وإيابا - للاستفادة من علماء المشرق ، سواء

فى البلاد والمدن التى تقع على طريق سفرهم ، أو فى البلاد الأخرى المجاورة التى يعتمدون زيارتها للأخذ عن علمائها . من ذلك ما قيل فى ترجمة أبى المطرف عبد الرحمن بن عبيد الله المعروف بابن الزامر - من أهل قرطبة والمتوفى سنة ٣٦٩ هـ - من أنه قام برحلة الى المشرق سمع فيها من علماء مكة والمدينة ومصر ، وأخذ وكتب عن أكثر من أربعمائة عالم ومحدث ، «وقل ما كتبت بالأندلس عن أحد الا وقد كتب عنه (٧١) » .

وكان كل واحد من هؤلاء العلماء يعود الى بلده فى حوض البحر المتوسط ليقوم مدرسة قوامها مئات من المستمعين منه والأخذين عنه . جاء فى ترجمة أبى محمد عبد الله الثغرى أنه غادر الأندلس الى المشرق سنة ٣٥٠ هـ ، فسمع بمكة والبصرة والكوفة وبغداد والشام ومصر ، ثم عاد الى الأندلس ليقدم لطلاب العلم خلاصة ما جمعه فى المشرق ، وكان ممن أخذ عنه ابن الفرضى ، فقال « قرات عنه علما كثيرا ، وأجاز لنا جميع روايته ، وسمع عنه غير واحد من شيوخنا ٠٠٠ وكانت الرحلة اليه من جميع نواحي الثغر (٧٢) ، أما أبو زكريا يحيى بن مالك بن عائد بن كسيان الاندلسى - المتوفى سنة ٣٧٥ هـ - فقد رحل الى المشرق سنة ٣٤٧ هـ ، وحج فى العام التالى ، وقضى بالمشرق نحو اثنتى وعشرين سنة ، سمع فيها من عدد وفير من علماء مصر وغيرها من بلاد المشرق ، ثم عاد الى الأندلس سنة ٣٦٩ هـ ، «فسمع منه ضروب الناس ، وطبقات طلاب العلم ، وأبناء الملوك ، وجماعة من الشيوخ والكهول (٧٣) » .

وفى هذه الرحلة التى دأب مسلمو الأندلس والمغرب وصقلية وكريت وغيرهم من مسلمى حوض البحر المتوسط - على القيام بها الى المشرق ، كانت تستوقفهم محطتان رئيسيتان ، أحدهما مكة ، والأخرى مصر . أما مكة فهى الهدف الأساسى من الرحلة ، وفيها كان يجتمع جمع حاشد من علماء المسلمين فى موسم الحج . يقول ابن الفرضى فى ترجمته لأبى القاسم خلف

بن قاسم بن سهل القرطبي - المعروف بابن الدباغ والمثوفى سنة ٣٩٣ هـ -
انه رحل الى المشرق سنة ٣٤٥ هـ ، فسمع بمصر والرملة وعسقلان وبيت
المقدس ، « وسمع بمكة من ٠٠٠ وغيرهم من الغرباء القادمين عليهم فى
الموسم » وفى هذه العبارة ما يشير الى انه وجد فى مكة صنفان من العلماء ،
فريق مقيم ، وفريق وافد عليها فى موسم الحج ، مما جعل من هذا الموسم
مؤتمرا علميا كبيرا يلتقى فيه علماء المشرق بعلماء المغرب ، ويأخذ فيه
المتعلمون عن المعلمين (٧٤) » .

أما المحطة الثانية فكانت المحطة الرئيسية لحجاج حوض البحر المتوسط
فى طريق ذهابهم الى مكة أو فى طريق عودتهم الى بلادهم . وكانت مصر فى
القرن الرابع الهجرى غنية بعلمائها - كما أوضحنا - حتى أن ابن الغزضى
وصفها عندئذ بأنها « متوافرة من رجالها (٧٥) » وقد أحصينا عدد علماء
مصر فى القرن الرابع الهجرى ممن تردد ذكرهم فى كتب التراجم والطبقات
والمعاجم التى رجعنا اليها فى هذا البحث - وهى محدودة - فجمعنا منهم
أكثر من مائة اسم فى شتى أنواع العلوم . ومن هؤلاء من يحمل نسبة
صريحة الى بعض المدن المصرية ، مثل المصرى ، والاسكندراني ، والطحاوى ،
والقوصى ، والأسيوطى ، والأدفوى ، والدميادلى ، والأسوانى ، والتنيسى ،
وفنهم من يحمل نسبة الى بعض بلاد الاسلام فى المشرق والمغرب بما يشير
الى أصله والى انه أو أباءه واجداده - قد نزحوا الى مصر واستوطنوها ،
مثل البغدادى ، والرازى ، والنسائى ، والمرى ، والقرطبي ، والجوزجاني ٠٠
وغير ذلك . وكثير من علماء الاندلس والمغرب وصقلية وغيرها من بلاد حوض
البحر المتوسط ، اختاروا بعد اداء فريضة الحج البقاء فى مصر ، فاستوطنوها
حتى توفروا على أرضها (٧٦) . بل ربما صادف أن الأندلسى كان لا يلتقى
بأحد علماء بلده الا على أرض مصر . من ذلك أن أبا عمر صخر بن سعيد
الاندلسى رحل الى المشرق « وسمع بمصر من ابن شعبان القرطبي
وغيره (٧٧) » .

كذلك ذكر ابن بشكوال أن الصاحبين أبا إسحاق بن شنظير وأبا جعفر بن ميمون من علماء الأندلس في القرن الرابع الهجري ، التقيا في أيلة سنة ٣٨٠ هـ أثناء رحلتهما في المشرق ، بإحمد بن عبد الله العامري الأندلسي ، وسمعا منه في أيلة (٧٨) .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن دور مصر في الحياة الثقافية للإسلام في القرن الرابع الهجري ، اقتصر في حوض البحر المتوسط على استقبال العلماء الوافدين عليها ، وتزويدهم بما تطلعونوا إليه من ألوان المعرفة . ذلك أنه وجد من علماء مصر من رحل إلى شتى بلاد حوض ذلك البحر ، واستقر في تلك البلاد يحدث ويعلم . ومن هؤلاء على سبيل المثال أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن القرشي المصري ، « قدم الأندلس من مصر سنة ٣٩٤ هـ ، وحدث عنه كثيرون ، إلى أن وقعت الفتنة سنة ٣٩٩ هـ ، فخرج من الأندلس ، وعاد إلى مصر حيث توفي سنة ٤١٠ هـ (٨٠) أما موسى بن حامد بن الخليل الفارسي المصري ، فقد قدم قرطبة في القرن الرابع، واستوطنها مع زميلة أبي القاسم بن أبي يزيد النسابة المصري أيضا . ذكر ابن بشكوال أن موسى بن حامد أجاز له روايته بقرطبة سنة ٣٩٧ هـ (٨١) .

ومرة أخرى نشير إلى أن دور البحر المتوسط كمعبر ثقافي في القرن الرابع الهجري لم يقتصر على نقل العلوم والتيارات الدينية، وإنما تخطى ذلك إلى العلوم العقلية والأدبية . حقيقة أن فقهاء المالكية بالأندلس عارضوا كل اتجاه يستهدف التجديد والخروج على سنة السلف الصالح ، وفي ظل هذا الاتجاه لم تتقدم العلوم العقلية بالأندلس - كالفلسفة والطب والرياضيات - إلا تقدما بطيئا طوال القرون الثلاثة الأولى . ولكن حدث مع ازدياد اتصال الأندلسيين بالمشاركة عبر حوض البحر المتوسط أن اتسعت دائرة معارفهم تدريجيا ، وأخذت الفلسفة تنتقل مستترة صحبة العلوم التجريبية كالطب والفلك وغيرهما . ويقال أن آراء الأفلاطونية الحديثة أخذت تتسرب إلى الأندلس منذ أواخر

القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة ، وإن من رواد هذه الحركة كان محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (٢٦٩ - ٣١٨ = ٨٨٣ - ٩٣١ م) ، الذى ترك مجموعة من تلاميذه أخذوا بمذهب الاعتزال (٨٢) .

وكان من أثر سياسة التسامح وتشجيع الحركة العلمية التى اتبعتها الحكم المستنصر أن ازداد الاشتغال بالعلوم التجريبية ، وتأثر المغرب والأندلس فى ذلك تأثرا واضحا بما حققه المشرق من انجازات فى مجال تلك العلوم . ومن علماء الأندلس فى القرن الرابع الهجرى الرياضى والفلكى المشهور مسلمة المجريطى المتوفى سنة ٣٩٤ هـ (١٠٠٤ م) وتلميذه أبو القاسم أصبغ بن السمع (٣٦٩ - ٤٢٥ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٤ م) وكلاهما كان إماما فى الرياضيات والحساب والفلك (٨٢) .

أما الطب فكانت له مكانة خاصة ، عند المسلمين ، إيماننا منهم بأن العقل السليم فى الجسم السليم ، وبأن المسلم لا يستطيع أن ينهض بواجباته كاملة تجاه الله وتجاه المجتمع وتجاه نفسه إلا إذا كان سليما معافى البدن . وفى هذا العلم لعب البحر المتوسط دورا بارزا كمعبر ثقافى بين المشرق والمغرب الاسلاميين . من ذلك فى القرن الرابع الهجرى أن عبد الله محمد بن عبدون العذرى القرطبي ، الذى وصف بانه « تمهر فى الطب ، ونبل فيه ، وأحكم كثيرا من أصوله » غادر الأندلس سنة ٣٣٧ هـ فدخل مصر والبصرة ، وعنى بعلم الطب ، ودبر مارستان مصطنع ، ثم رجع الى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ (٨٤) . وفى القرن الرابع الهجرى ، تميز بالأندلس أحمد وعمر - ابنا يونس بن أحمد الحرانى - فى صناعة الطب ، أولهما فى تحضير الأدوية والثانى فى الكحالة . وقد رحل هذان الأخوان الى المشرق ، وأقاما هناك نحوًا من عشرة أعوام ، عادا بعدها الى الأندلس سنة ٣٥١ هـ (٩٦٢ م) فى عهد المستنصر فالحقهما فى خدمته (٨٥) . ويظن أن الأخير - وهو عمر - هو الذى علم الطبيب الأندلسى أبا القاسم الزهراوى طريقة استخراج ماء

العين (الكتاراكت) بواسطة ابرة •

ومثل هذا يقال عن الاتصالات الثقافية فى علوم النحو والأدب عبر البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى • فى عهد الخليفة الناصر الأموى (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) عرف الأندلس دواوين المتنبى وغيرها (٨٦) • ولا أدل على الوحدة الثقافية بين بلاد الاسلام فى حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى من تلك القصة التى يرويها ابن خلكان (٨٧) ، وخلصتها أن ابن عبد ربه القرطبى صاحب العقد الفريد كانت له قصيده طويلة امتدح فيها المنذر بن محمد بن عبد الرحمن الأموى - أحد ملوك الأندلس ، مطلعها :

بالمنذر بن محمد	شرفت بلاد الأندلس
فالطير فيها ساكن	والوحش فيها قد أنس

وعندما ذاعت هذه القصيدة وانتشرت على الألسن ، شق ذلك على الخليفة الفاطمى المعز لدين الله فى مصر ، فعارضها شاعره الأيادى التونسى، بقصيدة مطلعها :

روح لزينب قد درس	واعترض من نطق خرس
------------------	-------------------

وفى القرن الرابع الهجرى ، أخذ الأندلسيون فى الاستفادة من معاجم اللغة التى وضعت فى المشرق ووضع مختصرات لها • ومن هذه المختصرات كتاب « فوائد اللغة » لأبى على القالى ، فهو أشبه بشرح لما ورد فى « الكامل » لأبى العباس المبرد من الغريب • كذلك وضع الزبيدى (٣٠٦ - ٣٧٩ هـ = ٩١٨ - ٩٨٩ م) مختصرا لكتاب العين للأخيل بن أحمد •

وأخيراً ، فانه فى هذا النشاط الثقافى الذى شهده حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى ، كان للمرأة نصيب لا يجوز إهماله • والمعروف أن المرأة تحت مظلة الاسلام أسهمت أسهاماً واضحاً فى كثير من ضروب النشاط الحضارى ، وبخاصة فى الجوانب الدينية والعلمية والثقافية •

وإذا كانت المصادر المعاصرة وكتب التراجم تضرب فى كثير من الحالات عن التعرض للمرأة بذكر ، تمشيا مع روح المجتمع وقيمة ، الا اننا لا نعدم وجود بعض أمثلة تشير الى ما كان لها من دور فى تلك العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب فى حوض البحر المتوسط . من ذلك ان راضية مولاة الامام عبد الرحمن بن محمد الناصر لدين الله - وتدعى بنجم - حجت مع زوجها سنة ٣٥٣ هـ. وأخذوا عن علماء المشرق ، فدخلوا الشام ، ولقيا ابن شعبان المقرطى بمصر ونظراءه . وقد روى عنها بالاندلس محمد بن خزرج وقال « عندي بعض كتبها (٨٨) » هذا ، وقد اختتم ابن بشكوال كتاب « الصلوة بذكر تراجم عدد من النساء اللاتي اشتهرن بالعلم ومارسن حياة الدين والأدب .

وبعد ، فانه من الصعب ان لم يكن من المستحيل فى دراسة تاريخية اتخاذ سنة بعينها أو حدثا بذاته ليكون بداية أو نهاية واقعية لحركة حضارية . ذلك ان مثل هذه الحركات لا تولد فى يوم وليلة ولا تموت فى عام أو بضعة سنين ، وانما لها جذورها ولها ذيلها ، وهذه أو تلك تحتاج الى عقود لكى تنعقد فيها ثمارها أو تنفطر فيها حياتها .

ونحن عندما اخترنا القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - لنقرر ان التفاعل الحضارى بين أجزاء المجتمع الاسلامى فى حوض البحر المتوسط باغ ذروته ، وان مصر قامت بخلال هذا القرن بدور المركز العصبى المنظم للعلاقات الثقافية بين اجزاء ذلك المجتمع بعضها وبعض . . . عندما فعلنا ذلك لم نعن مطلقا ان نربط هذه الحقائق ربطا دقيقا محددا بالفترة الواقعة بين سنتى ٣٠٠ ، ٤٠٠ للهجرة أو ما يقابلها من التقويم الميلادى . لقد بدأت ثمار هذه الظواهر الحضارية تنعقد فى حوض البحر المتوسط قبل بداية القرن الرابع الهجرى بسنين ، واستمرت اشجارها تؤتى اكلها بعد نهاية القرن الرابع بسنين أيضا . كل ما فى الأمر هو ان القرن الرابع بالذات شهد نضج هذه الثمار فى ظل قيام الخلافة الأموية بالاندلس ، والخلافة الفاطمية فى

أفريقية ومصر ، واستقرار الأمور للمسلمين في صقلية والبلغار وأقريطش .

ومنذ أواخر القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - أخذت الأمور تتبدل تدريجيا وفي بطن شديد ، وفق سنة التاريخ وتطوره . فقبل أن يختتم ذلك القرن كان الروم أو البيزنطيون قد عصفوا بسيادة المسلمين على أقريطش ، وكان المسيحيون في غرب حوض البحر المتوسط قد استجمعوا قواهم ، وأخذوا يفيقون من وحشة العصور المظلمة ، فتحولوا من الدفاع إلى الهجوم ، وفاجئوا المسلمين على شواطئ الأندلس وجزر البليار بهجمات انذرت بتحول ميزان القوى في غرب حوض البحر المتوسط لغير صالح المسلمين . وفي ختام القرن الرابع - أو على وجه التحديد سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٨ م) دهمت الأندلس فتنه خرقاء مزقت الدولة وشردت العنماء ومهدت لسقوط الخلافة الأموية في القرن التالي .

ثم إن القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - لم يشهد سقوط خلافة قرطبة فحسب ، بل شهد أيضا سقوط دولة المسلمين في صقلية . أما مصر التي قامت بدور حلقة الوصل بين جناحي العالم الاسلامى مشرقه ومغربه ، ويسرت الاتصال بين المجتمعات الاسلامية في حوض البحر المتوسط ، فقد ابتليت في القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - (٤٧٥ هـ = ١٠٦٥ م) بالشدة العظمى في عهد الخليفة المستنصر الفاطمى ، مما أصابها بحالة من المعجز التام ، جعلها في أواخر ذلك القرن غير قادرة على القيام برسالتها الكبرى التي حددها القدر لها .

وكان أن اختتم القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - باشتعال نار الحروب الصليبية في شرق حوض البحر المتوسط ، مما أدى إلى ضرب العلاقات الثقافية بين المجتمعات الاسلامية في حوض ذلك البحر ، وأصابة تلك العلاقات بحالة من التمزق والركود .

وإذا كان حوض البحر المتوسط قد شهد نشاطاً حضارياً منذ القرن السادس الهجرى - الثانى عشر للميلاد - بوصفه معبراً ثقافياً رئيسياً ، فإن هذا النشاط الحضارى والثقافى لم يكن محوره العلاقات بين أجزاء المجتمع بعضها وبعض ، بقدر ما كان بين الحضارة الاسلامية ككل من ناحية والغرب الأوروبى من ناحية أخرى . وفى هذا الدور الجديد قام الأندلس وصقلية فضلاً عن الشرق الأدنى فى عصر الحروب الصليبية - وكلها من بلاد البحر المتوسط - بدور المعابر الرئيسية التى انتقلت عليها حضارة الاسلام إلى غرب أوروبا .

الحواشى والمراجع

(1) Semple (Ellen Churchill) :

The Geography of the Med. Region (New York, 1931).

(2) Pirenne (H.) :

Mohammed and Charle magne (London. 1924).

- (٣) ابن الفرضى : تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس (١٩٥٤) ج ١ ص ٦٨ ، ترجمة ١٨٦ •
- (٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ٨٨ ، ترجمة ٢٢٧ •
- (٥) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٧٩ ، ترجمة ٤٥٥ •
- (٦) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧٠ ، ترجمة ١٢٨٩ •
- (٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣١ ، ترجمة ١٤٢٦ •
- (٨) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣١ ، ترجمة ١٤٢٧ •
- (٩) المقرئ التلمسانى : نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب • (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد) ج ٣ ص ٤ •
- (١٠) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٤٠ •
- (١١) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٧٠ •
- (١٢) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٣٩ •
- (١٣) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ١١٧ ، ترجمة ١٤٠٥ ، وكذلك المقرئ نفع الطيب ، ج ٤ ص ١١٧ •
- (١٤) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٤ ص ٩٢ •
- (١٥) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٦٨ ترجمة ١٨٦ •
- (١٦) المصدر السابق ، ج ١ ص ٧٤ ، ترجمة ٢٠١ •
- (١٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٠٦ ، ترجمة ١٦٣٦ •
- (١٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ترجمة ٥١٣ (القاهرة ١٩٦٦) •
- (١٩) المصدر السابق ، ص ٢٥١ ، ترجمة ٢٧٢ •
- (٢٠) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ٨٤ ، ترجمة ١٢٣١ •
- (٢١) بالنتيا (انخل جنثال - تاريخ الفكر ايهندلسى ص ٤٦٢ - ٤٦٣ • ترجمة
- د • حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٥ •
- (٢٢) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ١ ص ١٧٤ ، ترجمة ٤٢٨ •

- (٢٢) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٤ من ٦٧ .
 (٢٤) المصدر السابق ، ج ٣ ، ١٢٢ .
 (٢٥) ابن جبير : الرحلة .
 (٢٦) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٤ ، من ٤ .
 (٢٧) ابن الغرضي : تاريخ العلماء ، ج ١ ، من ٢٩٥ . ترجمة ٧٧١ .
 (٢٨) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٤ ، من ٧٠ - ٧٤ .
 (٢٩) المصدر السابق ، ج ٤ ، من ٧٧ .
 (٣٠) المصدر السابق ، ج ٤ ، من ٦٦ .
 (٣١) المصدر السابق ، ج ٤ ، من ٦٧ .
 (٣٢) المصدر السابق ، ج ٤ ، من ١٠٨ .
 (٣٣) المصدر السابق ، ج ٤ ، من ١٢٩ .
 (٣٤) ابن بشكوال : كتاب الصلاة ، من ٢٧٥ ، ترجمة ٨٠٤ .
 (٣٥) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٣ من ٩ . ترجمة الحافظ أبي الوليد محمد بن عبد الله بن محمد بن خيرة القرطبي . وقد ذكر المقرئ أنه تنقل بين الاسكندرية ومصر ، وحدث في قوص بالموطأ .
 (٣٦) ابن بشكوال : كتاب الصلاة ، من ٦٤٢ ، ترجمة ١٤٠٩ .
 (٣٧) ابن الغرضي : تاريخ العلماء ، ج ٢ من ٢٨ ، ترجمة ١١٦٦ .
 (٣٨) المصدر السابق ، ج ٢ ، من ٩٣ ، ترجمة ١٣٦٠ .
 (٣٩) بالنيثا : تاريخ الفكر الاندلسي ، من ١٩٢ ، ٤١٦ ، ٤١٧ .
 (40) **Urvoy Dominique : La Vie Intellectuelle et Spirituelle dans Les Belcares Muslims Andalus.P. P. 90-93.**
 تاريخ خليفة بن خياط (ت ٢٤٠ هـ) - تحقيق اكرم غنياء العمري (دار القلم ١٩٧٧)
 من ٣٠٢ .
 ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر (بيروت ١٩٦٦) ، ج ٤ من ٣٥٣ .
 (٤١) ابن الغرضي : تاريخ العلماء ، من ٢٤٢ ، ترجمة ١٠٠٥ .
 (٤٢) المصدر السابق ، من ٢٦٩ ، ترجمة ٦٩٤ .
 (٤٣) ابن بشكوال : كتاب الصلاة ، ج ١ من ١١٠ ، ترجمة ٢٥٩ .
 (٤٤) عصام سالم جزر الاندلس المنسية من ٤٦٧ - ٧٧٧ (بيروت ١٩٨٤) .
 (٤٥) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٣ ، من ١٢٢ .
 (٤٦) المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، من ٢٢٦ وما بعدها (طبعة ليدن) .
 (٤٧) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، من ٢٧ ، ترجمة ١٥ .
 (٤٨) ابن بشكوال : كتاب الصلاة ، من ٢٠ ، ترجمة ٢٧ . وكذلك من ١٥٧ ، ترجمة ٢٥٤ .
 (٤٩) المصدر السابق ، من ١٠٠ ترجمة ٢٢٨ ، وترجمة ٢٢٩ .
 (٥٠) المقدسي : احسن التقاسيم ، من ٢٢٧ .
 (٥١) المقرئ : ازهار الرباط ، ج ٣ من ٢٦ ، احمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ٢ من ٢٩٧ .

(٥٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٤٧٨ . (تحقيق فزار رضا بيروت ، ١٩٦٥) .

(٥٣) المصدر السابق ، ص ٤٧٩ .

(54) Amari (M.) : Storia dei Musulmani di Sicilia, Vol. 1, P. 396
& Bury (J. B.) : A History of the Eastern Roman Empire, P.
296 f. & Cam. Med. Hist. vol. 4; P. P. 138 - 141

(٥٥) ابن الأثير : الكامل ، ج ٧ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، أبو الفدا : المختصر ، ج ٢ ص ٥٠ .

(٥٦) دأب كثير من علماء صقلية على التردد على القبروان بالذات . يحكم الروابط التاريخية والجغرافية والسياسية التي ربطت مصلحي صقلية بأفريقية . انظر على سبيل المثال ترجمة أبي الفضل عباس بن عمرو الوراق ، الذي خرج من صقلية الى القبروان سنة ٢١٥ هـ ، ومكث بالقبروان حتى ٢٣٦ هـ . (ابن الغرضي : تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٢٤٤ - ترجمة ٨٨٦) .

(٥٧) السيوطي : بغية الوعاة ، ج ١ ص ٩٩ . الذهبي معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٢٠ . المقرئ : المقفى ج ١ ، ورقة ٢٢٨ (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٣٧٢) ، تقي الدين عارف الدوري : صقلية ، ص ٢٢٠ (بغداد ، ١٩٨٠) .

(٥٨) الذهبي . معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٨٥ .

(٥٩) المسيوطي : بغية الوعاة ، ج ١ ص ٤٨٨ ، ياقوت معجم الإنباء ، ج ٢ ص ٢٧٢ (مرجليوث) .

(٦٠) الذهبي : معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٢٥ ، الدوري : صقلية ، ص ٢٢١ .

(٦١) ابن سعيد : التجوم الزهراء في طلي حضرة القاهرة ، ص ٥٦ ، ابن أبيك الدوادري ، الدرة المضية في أخبار الدولة الفاطمية ، ص ٢٥٥ .
(٦٢) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ، سنة ٢١٠ هـ .

(٦٣) كانت الدولة البيزنطية عندئذ تتعرض لأحداث وثورات داخلية خطيرة في عهد الإمبراطور ميخائيل الثاني (٨٢٠ - ٨٢٩ م) الذي وصف بعدم القدرة (حصنين محمد ربيع : دراسات في تاريخ الدولة البيزنطية ص ١٤٥ - ١٤٧) .

(٦٤) ابن الغرضي : تاريخ العلماء ، ج ٢ ، ص ١٢٢ ترجمة ١٤١٥ .

(٦٥) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢٨ ، ترجمة ١٤٢٢ .

(٦٦) السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ص ٧٨ ، أحمد أمين : فني الإسلام ، ج ٢ ص ٨٥ ، وكذلك طبقات ابن سعد .

(٦٧) السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ص ٢٢٤ .

(٦٨) سيدة اسماعيل كاشف : مصر في عصر الاخشديين . ص ٢٠٣ .

(٦٩) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ، ص ١٨٨ .

(٧٠) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٢٢٢ - ترجمة ١٣٩ .

(٧١) ابن الغرضي . تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٢٠٧ ، ترجمة ٨٠١ .

(٧٢) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٨٥ ، ترجمة ٧٥٣ .

- (٧٣) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٩١ ، ترجمة ١٥٩٩ .
(٧٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٦٣ ، ترجمة ٤١٧ .
(٧٥) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٤٢ ، ترجمة ٣٧٧ .
(٧٦) انظر على سبيل المثال ترجمة أبي محمد عبد الله بن محمد الأندلسي المعروف بابن ملول ، والمتوفى بمصر سنة ٣٥٠ هـ (ابن الفرغاني : تاريخ العلماء ، ج ١ ، ص ٢٧٠ ترجمة ٧٠٣) . وترجمة أبي العباس أحمد بن محمد الحاج بن يحيى من أهل أشبيلية ، الذي سكن القسطنطينية إلى أن تولى بها سنة ٤١٥ هـ (ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ج ١ ص ٢٥ ترجمة ٦٨) .
(٧٧) ابن الفرغاني : تاريخ العلماء ج ١ ص ٢٢٩ ، ترجمة ٦٠٨ .
(٧٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ١٠ ، ترجمة ١١ .
(٧٩) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ١٠٥ ، ترجمة ٢٤٦ .
(٨٠) المصدر السابق ، ص ٢٥٢ - ٢٥٤ - ترجمة ٧٥٨ .
(٨١) المصدر السابق ، ص ٦١٣ - ترجمة ١٣٣٩ .
(٨٢) بالنيثيا . تاريخ الفكر الأندلسي . ص ٢٢٤ - ٢٣١ .
(٨٣) المرجع السابق ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .
(٨٤) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٣ ص ١٢ .
ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٩٢ . وقد ذكر الأخير أنه غادر الأندلس إلى المشرق سنة ٣٤٧ هـ .
(٨٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء . ص ٤٨٧ .
(٨٦) بالنيثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٥٩ - ٦٠ .
(٨٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ١ ص ٩٢ ، ترجمة ٤٥ .
(٨٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ص ٦٩٣ - ترجمة ١٥٣٤ .

(٥)

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

احتلت المدينة منذ اقدم العصور مكانة خاصة في التاريخ البشرى .
فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكانى ، اذا بالمدن تمثل مراكز
الكثافة السكانية . وتأتى هذه الكثافة المكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر
والفئات والطبقات والطوائف والمواهب والامزجة ٠٠٠ التى يتألف منها البناء
البشرى للمدينة ، مما يترك اثره واضحا فى الحياة الاجتماعية داخلها . هذا
الى ان المدن عرفت دائما بانها مراكز المال والنشاط الاقتصادى والتجارى .
ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم فى الريف والبادية غهى لا تعدو ذاك النوع
البسيط المحدود الذى يستهدف سد الحاجات الفردية ، والذى غالبا ما
اعتمد فى العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

أما المدن فظلت دائما أبدا تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادى .
تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد أخرى بعيدة ، وتنقل منها واليها
مختلف ألوان البضائع والمتاجر ، ويتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء
بالجملة وعلى نطاق واسع ٠٠٠ فضلا عن أن تجار الريف والبادية يتجهون
اليها للحصول على ما يلزمهم من ألوان البضائع التى يفتقدونها فى بيئتهم
من ناحية ، ولتصرف الفائض من إنتاج اقاليمهم من ناحية أخرى . حتى
كبار ملاك الاراضى يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها فى المدينة .

ولا شك فى أن هذا الرواج الاقتصادى والارتفاع النسبى فى مستوى
المعيشة يساعدان على ظهور اوضاع حضارية ارقى ، الامر الذى يغرى اهل
الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب ايضا فى أن
المدنية - بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا أن سكان
المدن ينعمون عادة بقدر من الادرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قليل

ان جو المدينة يخلق الحرية . وهنا نشير الى ان البعض يعتقد ان الحياة فى البادية أو الريف أكثر انطلاقا وانفتاحا منها فى المدن ، ولكن علينا أن نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقبود العرف والتقاليد من ناحية أخرى ، من تحديد لافق الحصرية فى البادية ، والريف . ولا شك فى أن جو الحرية الذى يحظى به اهل المدن يؤثر ويتأثر بعديد المنشآت الاجتماعية التى تتوافر فى المدينة والتى ربما لا يوجد نظير لها خارج أسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعى فى المدينة الاسلامية فى العصور الوسطى علينا أن نضع امامنا عدة اعتبارات : اولها أن الحضارة الاسلامية العربية ، كانت باعتراف الباحثين اعظم حضارة عرفها العالم اجمع فى تلك العصور ، الامر الذى لا بد وان تنعكس صورته فى المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهذه الحضارة . وثانى هذه الاعتبارات أن الحضارة الاسلامية العربية ، - وان كانت قد تأثرت فى بعض جوانبها بالحضارات السابقة التى احتكت بها - الا انها لم تقف عند حد الاخذ والمحاكاة ، وانما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وأضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما اكسبها طابعاً خاصاً فريداً . من ذلك ما اُتصفت به هذه الحضارة من أمن واستقرار وتماسك وعدالة ، مما أضفى على المجتمع الاسلامى مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والمرونة . اما الاعتبار الثالث فهو أن الاسلام ليس مطلقاً مجرد عقيدة وطقوس تؤدى بالمعنى الضيق للمصطلح ، وانما هو أسلوب للحياة بكل معانى الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازناً فريداً بين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية ، وبين نزع البشـر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشيطة من ناحية أخرى . وساعد على ذلك أن الاسلام نفسه لا تزمت فيه ، ولا انغلاق داخـل اطاره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بالانسي نصيبه من الدنيا بشره أن يحصر متعته فى حدود ما أحله الله ، وبأن يعتدل ولا يسرف فى تلك

المتعة ، حيث أن الله سبحانه وتعالى لا يحب المسرفين .

وجدير بالذكر أنه في الوقت الذي ارتقت الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية ، في العصور الوسطى رقيًا فريدًا ، شهدت المدينة الأوروبية في العالم الغربي ذبولًا ملحوظًا ، وذلك بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما أخذ الغرب الأوروبي يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشري ينتقل من المدن الى النضياح والريف والحصون الاقطاعية ، بحيث لم تبق للمدينة سوى أهميتها الدينية بوصفها مركزا للكرسى اسقفى يشرف على ما حوله من أبرشيات وقساوسة في القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسي ٠٠٠ في ذلك الوقت نجد العالم الاسلامى من المحيط الاطلسى والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعيد من المدن المزدهرة التى تنبض بحياة تشيطة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير في أى ركن آخر من أركان العالم المعاصر . ويكفى مثلا على ذلك ما يقوله أحد الباحثين الأوربيين من أن مدينة قرطبة في ظل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عن مائتى ألف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان أهلها يستطيعون السير في طرقاتها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح العامة ، في الوقت الذى ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون أقرب ما تكون الى قرية صغيرة لا يوجد في طرقاتها مصباح واحد عام يضىء ليلا . (٣) .

وثمة ملحوظة أخرى لها أهميتها ، هي أن هذا التباين الواضح بين أحوال المدن الإسلامية والمدن الأوروبية في العصور الوسطى ، انعكست صورتها في كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية في غرب أوروبا طوال العصور الوسطى ، إلا أن تكون بعض المراثيات التى دونت في صدر تلك العصور عن روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليه أيام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها في يد الجرمان البرابرة

أو تكون بعض الكتابات التي ألغت في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة تمجيذا للمدن المستقلة - التي عرفت باسم القومونات - والتي ظهرت في شكل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة في إيطاليا وحوض الراين .

أما في دولة الاسلام ، فإن كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع في عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة أو أخرى . ولم يقتصر الأمر على العناية بالمدن المقدسة - وخاصة مكة والمدينة - وإنما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الاسلامية . ومن أمثلة ذلك تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربل لابن المستوفى ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزى والسيوطى وابن تغرى بردى وغيرهم وتاريخ فاس للجزائى وابن أبى زرع ، وتاريخ غرناطة لابن الخطيب ، وتاريخ سبته للسبتي . الخ ومهما تباينت المحاور التي دارت حولها تواريخ المدن السابقة - سواء اتخذت التراجم أو الخطط أو الحوليات محاور لها - فإنها جميعا تحوى قدرا من المعلومات الدسمة عن الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية . مما لانظير له في أى ركن آخر من أركان العالم في العصور الوسطى .

ولا شك في أن الطابع العام للمدينة الاسلامية ساعد الى حد كبير على تكيف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك أنها اتصفت في العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دوربها وطرقاتها ، واكتظاظها بالسكان . وهى الصفات التي تبدو في كتب الخطط من ناحية وفي أوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم في الأحياء الأثرية القديمة المثبقة من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . أما الرحالة الأجانب في أواخر العصور الوسطى فقد اجمعوا على أن المدن الاسلامية التي شاهدها فاقت في مساحتها وكثرة

سكانها اضعاف ما هو معروف عن أية مدينة أوروبية معاصرة * من ذلك ما قاله جيهان تنود من أن القاهرة تبلغ ثلاثة أمثال باريس ، فى حين قال برنارد دى بريندباخ أن كافة سكان ايطاليا لا يضاھون فى البكثرة عدد سكان القاهرة وحدها ٠٠٠٠ (٤) *

ومع ضيق طرق المدينة فإن الضجيج لم ينقطع منها لاكتظاظها بالناس وبالباعة الجائلين ، واصحاب الحرف الصغيرة كالحلاقين (٥) * يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التى يركبها على المقوم ، والجمال التى تحمل قرب الماء ، ويطوف السقاؤون على المنازل والأسواق لادادها بما تحتاج اليه من ماء * وقد قدر البلوى المغربى هذه الجمال فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى بمائتى ألف جمل (٦) * أما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الأجرة فى عصرنا فعنى أصحابها برشمها وتطعيمها حتى يستأجرها الناس فى قضاء حاجاتهم وسفرياتهم نظرا لمسرعتها ووداعتها (٧) * وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - بثلاثين ألف مكارى (٨) * وربما ادى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من بها من مارة ودواب من ناحية اخرى الى أن شدد المحتسب على اصحاب الدواب بأن « يشدوا فى اعناق دوابهم الاجراس وصفقات الحديد والنحاس ليعنو جلبه الدابة اذا عبرت فى السوق ، فينحذر منها الضرير والانسان الغافل والصبيان » (٩) *

وقد قسمت المدينة الاسلامية الى اقسام وحدتها الشارع أو الدرب أو النهج * وكان فى بعض هذه الشوارع - فى المدن الكبرى - خمسة عشر ألف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان * وفى الليل تضاء هذه الشوارع بالمصابيح وتغلق ابوابها ، وتشدد الحراسة عليها ، فيرتب لها جماعة من الطواف لكشف الازقة وغلق الدروب ، وتفقد اصحاب الارباع وتأديب المخالفين * ومن سار فى الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) *

وكما كان لكل شارع أو درب بايان يفلقان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ، كذلك كان للمدن الإسلامية الكبرى - وخاصة العواصم والثغور - أسوار ، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخمة مرتفع ، يحميها من هجمات الأعداء والعربان وغيرهم ، وبه عدة أبواب ، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه إليها ، وتؤدي منها إليها ، مثل : باب البصرة ، وباب الكوفة ، وباب خراسان ، وباب الشام ، من أبواب بغداد (١١) . وربما سميت هذه الأبواب بأسماء المناسبات التي ترتبط بها - أو غير ذلك من التسميات - مثل باب زويلة (١٢) ، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد ، وكلها من أبواب القاهرة (١٣) . وقرب أسوار المدينة وأبوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والأسواق والباعة الجائلون ، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات المغادرين للمدينة والوافدين عليها . هذا في حين أقيمت القرايات لدفن الموتى خارج الأسوار ، وعمرت هذه القرايات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت، واكتظت بالناس وخاصة في المواسم (١٤) .

واعتنى حكام المسلمين بتجميل مدنهم - وخاصة الحواضر والعواصم - فأمرؤا بكنس الشوارع والطرق ورشها بالمياه ، وطلب من أرباب الحوانيت أن يضعوا عند أبواب حوانيتهم أزيار مملوءة بالماء لتسهيل أطفاء ما قد يقع من الحريق ، وقام عمال متخصصون بنزع أسرية البيوت والحمامات وخزاناتها وتنظيفها (١٥) . كذلك حرصوا على إخراج البرصاء والمجنومين من المدن، وأنذروا من يظل منهم داخل أسوارها بالقتل (١٦) . هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب ، لأنها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧) .

ولم تكن الأسواق العديدة المتباينة في تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب، بل كانت أيضا مراكز اجتماعية من الطراز الأول ، إذ اتصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة ، وأمام كل حانوت مكان يشبه المصطبة يجلس عليه التاجر ومن يتردد عليه من العملاء والأصدقاء للمساومة أو الحديث ، حيث كان يتم

تبادل الاحاديث والحكايات والنوادر . ومن المألوف في مصادر تلك العصور ان نقرأ عبارة : (حدث انني كنت جالسا ببعض الحوانيت ٠٠٠) (١٨) ، أو عبارة (٠٠٠ وحكى ذلك لاصحابه في مكانه ٠٠٠) (١٩) ، أو عبارة (وكان يوما في حانوته فحكى له ٠٠٠) (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر أهمية الاسواق والحوانيت في ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

اما عن البناء الاجتماعى للمدينة الاسلامية في العصور الوسطى ، فان اكتظاظها بالسكان وبالمرافق من جهة ، وبألوان النشاط البشرى من جهة اخرى ، جعل المدينة الاسلامية تجمع بين اسوارها فئات متباينة من الناس ، يتألفون من طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة في البناء الاجتماعى للمدينة .

وقبل أن نتكلم عن اولى هذه الطبقات - وهى طبقة الحكام - يصح أن نشير الى انه مع بداية العصر الاموى أخذت الحياة في المدينة الاسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الاولى ، وهى البساطة التى اتصفت بها حياة المسلمين - حكاما ومحكومين - في المدينة ومكة ، واخذت تتأثر في بعض جوانبها بالطابع الرومانى الفارسى . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر في بلاط الامويين بدمشق ، إذ أخذت مساحة من الترف تعلق حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وانما أمعن بعضهم في التمتع واللهم . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى انه كان يلبس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلال ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم على خدمته ، كما يقال أن هشام بن عبد الملك كان أول من اقام حلبات السباق ، وقد اشترك في السباق في عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الأمراء . وكانت الاميرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن في السباق . أما الوليد الثانى فقد كلف بالغناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل « وحبها وجمعها

واقامة العلبة* وصحب هذا وذلك تشبه الحكام من الخلفاء والامراء بالاروم ،
فصارت لهم فى دمشق القصور الفاخرة التى ازدانت جدرانها بالفسيفساء
واعمدتها بالرخام والذهب (٢٢) *

وازدادت مسحة الترف والتنعم عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة
الخلافة العباسية ، اذ ترك الفرس ثم الترك اثرا واضحا فى المجتمع بوجه
عام وفى حياة القصور بوجه خاص * ذلك ان كثيرا من الخلفاء العباسيين
اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسى من ناحية ، والثروة الواسعة التى راوا
انفسهم غارقين فيها من ناحية اخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأثيثها
بفاخر الاثاث والرياش * ثم هذا الوزراء والامراء والقادة وكبار رجال
الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من ابرز سمات الحياة الاجتماعية
فى المدينة الاسلامية فى العصر العباسى * حقيقة اننا نسمع عن بعض الخلفاء
العباسيين - مثل المهتدى والمتقى - ميلهم الى حياة البساطة ونزعتهم نحو
التبىن والخير ، ولكن الغالبية نزعت الى حياة الترف ، حتى غدت قصور
الخلفاء العباسيين فى بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذى امتزجت
فيه الحقيقة بالخيال * (٢٢) ويقال ان الخليفة المتوكل وحده بنى فى سامراء
تسعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصل الماء الى قصوره
وبساتينه وحدائقه * وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التى
اقامها لنفسه فى سامراء ، ويقول (علمت الآن ائى ملك !) * وفى داخل هذه
القصور عاش الحكام عيشة تتصف بالبذخ والترف ، فارتدوا الملبس الفاخرة
المصنوعة من الاعمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر * وتفننت
النساء داخل هذه القصور فى اختيار ازيائها الثمينة ذات الالوان المتباينة
المحلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدر
والياقوت والاحجار الكريمة ، مع التزيين بالقلائد والاكاليل والتيجان والمناطق
والخلاخل الثمينة * واستوت فى ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والامراء

والخلاصة * من ذلك ما نجده في المصادر من أوصاف لقصور معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان في البصرة (٢٤)

ويعيننا في هذا البحث بصفة خاصة ما اتصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الأمر الذي ظهر في الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر في مختلف المناسبات وفيها كانت تمد صواني من الذهب الخالص ، مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزناجيل مملوءة بدرهم ودنانير يصبونها بين أيدي المدعوين ، وهم يصيحون (أن أمير المؤمنين يقول ليأخذ من شاء ما شاء) * على أن أهم ما تميزت به حياة القصور في بغداد في العصر العباسي المجالس المتعددة الأنواع ، وأشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصاص ومجالس الوعاظ (٢٥) * ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبتة وجوه الخاص المميز * واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل إبراهيم الموصلي واسحق ومخارق وزمام الزاهر ومنصور زلزل وعريب ، فضلا عن الجوارى اللاتي اشتهرن بالعزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجية - جارية عبد الله بن طاهر - وعبيدة الطنبورية * (٢٦) هذا مع ملاحظة أن أفراد الطبقة الحاكمة - من وزراء وأمراء ونحوهم - كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على إقامة أماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) * وربما أقيم الحفل في الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات الى بيوتهن لاحتفاء حفلات غنائية * وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقتصر بالشراب ، وإن كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تتفق عليها الأموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وأنواعه وخصائص كل نوع والندماء ... وغير ذلك *

ولم يكن خلفاء بني أمية بالاندلس أقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) * (م ١٤ - تاريخ الإسلام)

أما مجبر فقد أمعن حكماها في حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر ويؤسس مدينة جديدة - هي الإسكندرية - لتكون عاصمة له ، حتى أقام فيها قصرا كبيرا تعددت أوصافه في المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه أباه أحمد بن طولون ليمعن في حياة الترف ، فأنشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر وحمل إليه كل صنف من الشجر المطعم وأنواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسبا النخيل نحاسا مذهباً حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجسام النخيل مزاريب الرصاص وأجرى فيها الماء المدبر ٠٠٠٠ » (٢٩) وبعد أن يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصاعدة التي عنى خمارويه بتربيتها في ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي أقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لأن حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملأها بالزنبق ، لانه شكى الى طبيبه من الارق ، فأشار عليه بأن ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزنبق ليهتز في رفق ونعومة » وكانت هذه البركة من أعظم المهتم للملكية العالية . وكان يرى بها في الليالي القمرية منظر عجيب ، إذ تألف نور القمر بنور الزنبق ٠٠٠٠ » (٣٠) وناهينا عن جهاز قطر الندى - ابنة خمارويه - التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة في المصادر المعاصرة ، تعطى صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية للحكام في المدن الإسلامية فيما بين مصر والعراق .

ولم تلبث أن غدت القاهرة - بعد أن أسسها الفاطميون في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - ميدانا لمنشأ اجتماعي حافل ، إذ أسرف الخلفاء طليع في بناء القصور فيها ، وتأثيثها بالستور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان أحد هذه القصور بأنه (لا يوجد شبيه له في الشرق ولا في الغرب) (٣١) . وفي داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بذخ وترف ، تشهد عليها الملابس الفاخرة التي

كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا فى دار الكمسة * هذا فضلا
عن الاسمطة الفاخرة التى تمد فى كل مناسبة ، والتي أفاض المؤرخون فى
وصفها ، وما كانت تحويه من لذيذ الطعام والشراب * وقد حكى المقرئى ابن
الخليفة المعز انجب بنتين ، أحدهما رشيدة التى تركت ثروة منها مليون
وسبعمائة ألف دينار من الذهب ، فى حين تركت أختها عبدة عديداً من خزائن
الدلى وصناديق الجواهر والثياب الفاخرة * أما ست الملك - ابنة الخليفة
العزیز الفاطمى وأخت الخليفة الحاكم فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات
ملئية بالمسك ، وقدر كبير من الاحجار الكريمة (٢٣) .

وإذا كانت الظروف التى أحاطت بالبلاد والعباد فى عصر الحروب
الصليبية قد فرضت على الحكام من بنى أيوب قدرا من التقتشف وعدم الاسراف ،
فإن سيطرة الممالك على الشريان الرئيسى للتجارة بين الشرق والغرب أمدهم
بثروة طائلة ظهر أثرها فى حياتهم الخاصة والعامة ، وأسهمت فى تكييف الحياة
الاجتماعية فى المدن التى عاشوا فيها * ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت
به القصور السلطانية فى عصر الممالك من اثاث ورياش ونافورات وصنابير
للغنياء الباردة أو الساخنة - حسب الحاجة - بل لقد بلغ الترف بهم أنهم نظموا
طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمال
الرفاهية والابهة » (٢٤) * وقد أمعن سلاطين الممالك فى لبس الفاخر من
الثياب ، وأبدلوا ملابسهم ثلاث مرات فى اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى
الرحالة الغربيون الذين زاروا مصر فى ذلك العصر ان الرداء الذى يخلعه
السلطان لا يرتديه مرة ثانية مطلقا ، وانما توضع الملابس المخلوغة فى مكان
خاص حتى يتم بها على امرائه وخاصته * (٢٥) وبالإضافة الى ولع الممالك
بالصيد والرياضة ، فإن كثيرا من سلاطينهم وأمرائهم شغف بالموسيقى والغناء
حتى جرت العادة زمن أبى المحاسن أن يكون لكل سلطان أو ملك جوقة فى
قصره (٢٦) .

وهكذا يتضح من هذه المجالة ان الطبقة الحاكمة كان لها دور نشيط في الحياة الاجتماعية التي حفلت بها المدن الاسلامية في العصور الوسطى . ولا يخفى علينا ان هذا النشاط الذي بدأ في صورة واضحة في العواصم والمدن الكبرى امتد في صورة او أخرى الى المدن الاقليمية - كصنعاء وحلب والاسكندرية وفاس وغرناطة - حيث انتشر عدد من الامراء وكبار الموظفين ، وهؤلاء كانوا في حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاء والسلطين وكبار الامراء في العواصم .

فاذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وأمرء ووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الاسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمين ومتعلمين . ولا يخفى علينا ان العصور الوسطى هي عصور الايمان ، بمعنى انها اتسمت بمسحة دينية واضحة ، جعلت للفكر الديني وأهله مكانة ممتازة في قلوب النخاسة والعامة . ولذا نجد جماعة العلماء ورجال الدين - وهم الذين أطلق عليهم في بعض البلاد والمصادر اسم المغممين أو أهل العمامة - (٢٧) يحظون بمكانة مرموقة في المدينة الاسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان احساس الحكام دائما بانهم في حاجة الى دعامة يستندون اليها في حكمهم ويستعينون بها في ارضاء الشعب ، كفيلا بحرصهم على استرضاء رجال الدين بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة على النفوس . وهكذا عاش العلماء في المدينة الاسلامية ، في سعة من العيش ، معززين مكرمين ، فسمع لهم بركوب الخيل المظهمة ، اسوة بالامراء وكبار رجال الدولة ، واضفيت عليهم القاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والذي انتهت اليه رئاسة العلم . (٢٨) ولعل أقوى دليل على احساس الناس بمكانة العلماء انهم صاروا يقصدونهم لقضاء حاجتهم ويتوسلون بهم للشفاعة لهم عند أهل الدولة . (٢٩) .

اما الشراهد على ما تمتع به العلماء في المدينة الاسلامية ، بقصد من

البسطة وسعة العيش ، فعديدة * من ذلك ما اشتهر به بعضهم من انه « كثير التانيق في مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغل بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتي اشتهل اصطبله على كثير من الخيل والنعام والغزلان * (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت في احسن قالب وأبهج زى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفسية والاوراق الثمينة ما يصعب تقديره * (٤٣).

٤٤ أما المصدر الرئيسي لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء في المدن الإسلامية في العصور الوسطى ، فكانت الاوقاف والاجباس الثمينة ، اوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانات ، او على الاشخاص أنفسهم فيتوارثون الممتلكات ابنا عن أب (٤٤) . وبالإضافة الى هذه الاوقاف ، لم تكن الدولة في تلك العصور في منح العلماء نوبى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الارزاق العينية ، فكانت لهم انصبة شهرية من الغلة ويومية من اللحم والتوابل والخبز والدقيق * هذا عد السكر والشنع والزيت والكسوة والاضحية في كل سنة ، مع زيادة تعيين الحلوى والسكر في شهر رمضان (٤٥) .

ويعد ذلك عانى طبقة ثالثة لها اهميتها في المدينة الإسلامية ، في العصور الوسطى ، هي طبقة التجار * وهنا ينبغي أن نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا ارسقراطية المال ، واختصوا غالبا بالتعامل في السلع الثمينة ، كنوع الزقيق والمجوهرات ، ونحوها * * وهذا الفسريق ارتبط بقصور الخلافة والسلطين والأمراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا * ، وفئة صغار التجار الباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بباعة الشعب * وفي جميع الحالات ، فإنه يبدو من القصص الشعبى المعاصر - كقصص ألف ليلة وليلة - كيف عاش التجار في المدينة الإسلامية في يسر ورخاء (٤٦) * وكان يحدث في تلك العصور - إذا أرادوا مدح شخص أن يصفوه بأنه من « بيت

تجارة ووجاهة ، (٤٧) • كذلك يحكى عن بعض تجار القاهرة فى عصر
مُسلطين المائيك انه بنى دارا ، فصرف عليها خمسين ألف دينار و زين قاعاتها
واروقتها بالرخام الثمن وزخرفها بختلف النقوش والزخارف (٤٨) •

• ومع اتساع المدينة الاسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومرافقها ،
اكتظت بعدد كبير من الصنائع واصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلك
المجتمع • وقد جرى الوضع فى تلك العصور على أن تكون لأهل كل حرفة نقابة
ذات نظم ثابت يحدد عددهم ، ومعاملاتهم فيما بينهم وبين بعض ، وقِيمَا
بينهم وبين الجمهور ، كما يكون لهم رئيس أو شيخ يرأسهم ويقض مشاكلهم
ويرجعون اليه فى كل ما يهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة • ولما
كان دخول أى فرد جديد فى حرفة من الحرف من شأنه أن ينافس أصحابها
الاصليين ، فانهم كانوا لايمرنون احدا على طرق صناعتهم الا أن يكون اتى
ليحل محل أحدهم ، وفى هذه الحالة يقبل بشروط خاصة (٤٩) •

كذلك اكتظت المدن الاسلامية فى العصور الوسطى بجمهور كبير من
الباعة والسوقة والسقائين والمكاريين والمعدمين واشباه المعدمين ، وهؤلاء
اطاق عليهم اسم العامة أو العوام • ولا شك فى أن هناك نسبة من هؤلاء
انحرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسوء الخلق ، وصاروا مصدر فساد
واضطراب فى المجتمع • ومن هذا الفريق ظهرت فى مدن العراق جماعة
العيارين والشطار الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ، والذين
زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح يخضع لرئاسة موحدة تراعى
أمورهم (٥٠) • وسرعان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على نفوس
الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدرا للقلق والفوضى وعدم الاستقرار • أما
فى مدن مصر فقد أطلق على المنحرفين والدعماء أسماء عديدة تصادفها فى
المصادر المعاصرة ، مثل البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها (٥١) • وقد
وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة

وجوه ودعارة ، (٥٢) .

ومع ذلك فقد دأب الحكام - من خلفاء وسلاطين - فى الدول الاسلامية ، فى العصور الوسطى على مد يد العون - بقدر ما سمحت به الظروف - الى الفقراء والمحتاجين فى المدن ، وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة فى اوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعمهم من التسؤل أو الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

وإذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر فى مجموعها عن المجتمع الاسلامى فى المدينة ، فان علينا أن نذكر وجود اقلية لها اهميتها فى بناء المجتمع المدنى ، تفاوتت فى عددها ونوعيتها من مدينة الى اخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم أو مصر الأمصار . وفى جميع الحالات فانه من الثابت أن تسامح الاسلام ساعد على اضعاف جو اجتماعى خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين اهل المدينة على اختلاف طوائفهم ومللهم ونحلهم . وإن المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر أو كتاب المراءظ والاعتبار للمقريزى ، يسترعى نظره ذلك العدد الكبير من الكنائس والاديرة والهيكل الخاصة بأهل الكتاب فى دمشق والقاهرة ، والتي سمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشر طقوسهم فيها . ومن بين ثنايا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التى تمتع بها النصارى واليهود فى المدن الاسلامية ، فى ممارسة كافة ألوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا أرقى المناصب فى الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك فى عاصمة الدولة ، ولليهود رئيس أو حاخام ، يشرف كل منهما على أبناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائى ودينى كبير عليهم ، فضلا عن أنه يحظى باحترام الدولة ويخضع عليه عند توليه منصبه (٥٥) .

ويصف ابن الاخوة - فى القرن الثامن الهجرى - حال اهل النمة فى المدينة الاسلامية ، فيقول أن دورهم صارت تعملو على دور المسلمين

ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالنعموت التي كانت للخلفاء ويكنون بكنائهم ، فمن نعمتهم : الرشيد وأبو الحسن ، وأبو الفضل ، كما « ركبوا مركوب المسلمين ولبسوا أحسن ملبوسهم » (٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع أهل الذمة في المغرب والأندلس (٥٧) . ثم أن المسلمين - رجالا ونساء - حتى مشايخ الصوفية - أطمأنوا إلى أطياف اليهود والنصارى وتركوهم يتسولون علاجهم ... (٥٨) .

وقد أدى كل ذلك إلى كثير من التقارب بين عناصر السكان في المدينة الإسلامية ، مما أضفى عليها جوا اجتماعيا أكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور البعض . وحسبنا ما نصادقه في المصادر من أن المسلمين وأهل الذمة في المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهاني ، ويتهادون بالجلوى في أعياد كل طائفة . ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تعرض أهل الذمة فيها لنوع من الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لأن هذه الفترات كانت قصيرة ومقطعة ، ولا تعبر بأى حال عن روح الإسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام للعلاقات بين المسلمين وأهل الذمة داخل المدينة الواحدة (٥٩) .

هذا عن البناء الاجتماعي للمدينة الإسلامية في العصور الوسطى . ولا شك في أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها في المستوى ، مع كثرة السكان واختلاف ميولهم ومشاريهم كل ذلك جعل المدينة الإسلامية ، تحفل بالنشاط والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم ووقتهم . فبالإضافة إلى العمل والانتاج في ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف المتنوعة ، شهدت المدن الإسلامية ، نشاطا منقطع النظير في الحياتين الدينية والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي كانت تعقد في الجوامع ، ثم في المدارس والخانقاوات وغيرها (٦٠) . كذلك ناب المعلمون والمتعلمون على الانتقال من مدينة إلى أخرى حيث يجتمعون بشيوخهم وأخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون (٦١) . وكثيرا

ما كانت المدينة تشهد حفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة اثناء منسمة جديدة او الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، او ختم البخارى ٠٠٠ فيجتمع اهل المسلم والدين - من مدرسين وقضاة وفقهاء - فضلا عن الاعيان ، وتضمر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخور » ، ويمضى الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش فى مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية اخرى (٦٢) .
هذا فى حين حظيت مجالس القصاص والوعاظ بقبول نسبة كبيرة من اهل بعض المدن ، فانتشر القصاص والوعاظ فى الاسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، او يثيئون مواعظهم - التى رغم ما احتوته احيانا من مبالغات وانحرافات - فانها كانت تمثل لونا من الوان النشاط النفسى والفكرى - على المستويين العام والخاص ، فى المدينة الاسلامية (٦٣) .

- والحق ان الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية : اتسعت بتمدد وسائل التسلية والترويح عن النفس . ومن هذه الوسائل الخروج الى المنتزهات والحدائق ، مثل الغوطة بالنسبة لدمشق ، وشاطئ النيل والبركة بالنسبة للقاهرة (٦٤) وقد اشار ابن عساكر لدمشق الى « منتزهات دمشق » ، كما اشار ابن دقمان الى ان جزيرة الروضة غدت « فرجا منتزهات » (٦٥) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بانها « مكان النزهة والتفرج » (٦٦) . وفى مثل هذه المنتزهات اعتاد ان يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة او حجاب ، ويتبعهم عدد كبير من الباعة (٦٧) .

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الاسلامية الغناء والموسيقى ، ان لم يقتصر امرهما على المجالس التى كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام كما سبق ان اشرنا - وانما شغف بها الناس جميعا على اختلاف فئاتهم .
وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المعانى » (٦٨) . وحكى عن احدى الفقهاء انه « صانع بمقشقة شهيرة تغنى فى مكان جا ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها » . فكلما عرف شيوخه

سبب غيابيه قال له عند عودته « امرأاً عندى خفيف » (٦٩) . لذلك لم يقتصر الأمر على كثرة أسماء المغنين والمغنيات التى تردت فى المصادر المعاصرة ، وإنما نستطيع أن نذكر مدى ما صار لهم من نفوذ فى المجتمع ، عند الحكام والمحكومين سواء (٧٠) . وقد وصفت إحدى المغنيات فى القرن التاسع الهجرى بأنها كانت ذات حظوة كبيرة عند أهل الدولة (٧١) . بل أن مؤرخاً شهيراً مثل ابن الأثير يحرص على أن يذكر فى ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على الصعيد الإسلامى بأكمله ، إذا به فى ختام حوادث سنة اثنتين وأربعين وثلاثمائة للهجرة ينتقى أربعاً من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مائمه « وفيها - فى ذى القعدة - ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدعة الحمدونية ، عن اثنين وتسعين سنة » (٧٢) . أما الآلات الموسيقية التى استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها « الطبول والزمور والكمنجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرق والنقارات » (٧٣) .

ومن وسائل التسلية التى شاعت فى كثير من مدن العالم الإسلامى - وخاصة مصر - فى أواخر العصور الوسطى ، خيال الظل . وفيه كانت تعرض تمثيلات فى شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى ، وتوضع خلف ستارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الأخرى . وبذلك العرائس ثقوب وفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعضاً فى يده حسب الحوار الدائر فى القصة .

ويبدو أن خيال الظل غداً فى وقت من الأوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الأيوبي شغوفاً - وقت فراغه وراحته - بحضور تمثيلات خيال الظل ومضى وزيره القاضى الفاضل (٧٤) . وعرض عن بعض سلاطين المماليك - مثل قانصوة الغورى - خروجهم إلى المقترحات

ومعهم خيال الظل وجوق المغاني لتسليتهم (٧٥) . وبعد ان فتح السلطان
العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة - فى القاهرة - حيث اعضاءوا له
خيال الظل ، فانشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على الفضائل بشماتين
دينارا ، وخلع عليه قفطانا مذهبيا ، وقال له : اذا سافرنا الى اسطنبول امض
معنا ، حتى يتفرج ابني على ذلك !! (٧٦) .

كذلك تلهى الناس فى المدن الاسلامية ، احيانا بعدة ألعاب اتخذت طابع
القاهرة ، مثل تطبير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمناقرة بالديوك ، فيراهن
الشخص على هذا الطير او ذاك الكبش او الديك ، فاذا فاز كسب
الرهان (٧٧) . ويدخل فى هذا النوع من الألعاب ايضا المعالجة - اى رفع
الانتقال - ، والمثاقفة - من الثقاف وهو الخصام والجلاد والطعان بالرمح - ،
والملاكمة والمشاكمة . . . وكانت هذه الألعاب كلها تتم بطريق القاهرة
والرهان (٧٨) : هذا كله عدا ألعاب البهلوانات والحواة التى تسلى بها
الناس فى المدن ، والديابة الذين يلعبون بالادب والقردة الذين يلعبون
بالقردة (٧٩) .

واعتادت المدن الاسلامية ان تشهد كثيرا من الاحتفالات والاعياد ، منها
- دينية التى يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية او شبه القومية التى يحتفل
بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها العائلية . ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال
بالمولد النبوى الشريف ، والاحتفال باحياء شهر رمضان الكريم ، والاحتفال
بمعيدى الفطر والاضحى ، وخروج موكب الحج (٨٠) . وفى هذه الاحتفالات
كان الناس يقيمون الزينات ويكثرون من الاضواء ، ويعملون الولائم ،
ويتصدقون بأنواع الصدقات . اما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام ،
فكانوا يبذلون فى التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء
والاحتاجين . هذا فى حين يستمد الجميع للاعياد بالملابس الجديدة ، واعداد
الكحك والحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع الجميع الى

المنقرضات (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالمواكب الحافلة التي شهدت المدن الاسلامية - مثل حواكب العيدين - وموكب الحج - وفيها كان يخرج النظيف او السططن في حقل كبير في اجنح صخرة ، وسط تشكيل الناس وزغردة النساء (٨٢) -

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصف بمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا في مدينة تونس اخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة حواضر الاقاليم وعولضم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد او سلطان ، او ابلاته من مرض ، او عودته طافرا من حرب ... وفي هذه المخلات كانت المدينة تزين بمختلف ألوان الزينة ، وتند الاسطة في قصر الحاكم ، وتضاء الذكاكين والحوائث بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المغاني ترق بالدفوف ، فيختلط صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال ... (٨٢) وقد شهد الرحالة المغربي ابن بطوطة افراح اهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المملك في مصر من كسر اصابع يده ، فوصف تقفن تجار الاسواق في تزئين اسواقهم ، وكيف انهم علقوا بحوائثهم الحلل والحلى وثياب الحرير ، وبقوا على ذلك اياما ... (٨٤) -

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد النيروز او الربيع ، وتخلصة في بغداد على منصر المباسيين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة في ذلك العصر (٨٥) . أما في مصر ، فان الاصل في عيد النيروز انه عيد من اعياد النصارى ، ويكون في اول شهر ثوت ، في رأس السنة القبطية . ولكنه غدا في اواخر العصر الوسطي - وخاصة في عصر سلاطين المماليك - بعيدا عاما يشترك في احتفائه المسلمون والمسيحيون سواء ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلونها في شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات وامكن الترجة ، يلعبون ويلهون ، في حين تغطى الاسواق عن البيع والشراء ... (٨٦) -

وثمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا في القاهرة ومصر
وهي الاحتفال بوفاء النيل . فلذا أعلن أن ارتفاع مياه النيل بلغ ستة عشر
ذراعا ، أعرب الناس عن فرحتهم بأشغال الشموع والقناديل ، واستئجار
المرابك وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج في موكب كبير يخرج فيه للسلطان
الى مقياس الروضة ، حيث يمد سماط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة . (٨٧)

وكان من الطبيعي أن تحتل الحياة المنزلية والعائلية مكانا هاما من
أركان الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية . وفي ظل الإسلام وتعاليمه
ومثله وروحه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين
شتى المدن الإسلامية . وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ،
فكان يراعى فيها - في المدن الإسلامية جميعا - عدم تمكن أى فرد بالخارج من
رؤية ما بداخل المنزل ، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لأهل المنزل
عن طريق الاحواش الداخلية .

أما عن الحياة العائلية فإن الطابع العام للأسرة الإسلامية ، ظل هو
السائد سواء من ناحية مركز الأب وفوقه على زوجته وإبنائه ، أو أحقر لم
الزوجة لزوجها ، والإبناء لوالدهم . واعتاد الرجل أن يقضى معظم نهاره في
صحنه خارج المنزل ، حتى إذا كان غروب الشمس ، عاد الى منزله ، حيث
يتصافه مع زوجته ويقيم نهاره في بيته ، (٨٨) أما الزوجة فتقوم بشئون
منزلها ، وربما خرجت الى الأسواق لاستحضار مطالب الأسرة ، حتى إذا ما
اقترب موعد عودة زوجها ، ارتدت الثياب الرقيقة المذهبة أو المصنوعة من
الحرير الفاخر ، لتظهر أمام زوجها في صورة فاتنة . وقد أكثر بعض فقهاء
المسلمين من تصح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتصريح
الرائس وتوفيق المشرف ، والتطبيب بالطبيب أمام الزوج « حتى يغيب قلبه » (٧٩)

كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهم بالزينة عند الخروج من المنازل ، وإهمال أنفسهن . داخلها أمام الأزواج . (٩٠)

وعنى الآباء والأمهات بتربية ابنائهم وتعليمهم في المدن الإسلامية . فإذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب ، وعندئذ يقوم بتأديبه وتعليمه أجيد مؤدبى الأطفال . وتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالد في نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الأمهات أن يلجأ إلى مؤدب الأطفال لشكوى ابنائهن إذا اخلوا بالآداب في المنزل . (٩١) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل ، فيحفظون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن يحتاجوا إلى معلم . (٩٢)

وثمة ظاهرة ملاحظة في المدن الإسلامية ، هي أن الغالبية العظمى من أهاليها اعتادوا عدم طهي الطعام في منازلهم ، إلا في حالات الضرورة . وكان الوضع السائد هو شراء الأطعمة المطهية التي تفيض بها الأسواق والطرقات . أما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون ، منها التسمية ، في أول الأكل ، والحمد والشكر في آخره ، ومنها الابتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الأيسر ، ويكون الأكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغ ، وعدم الكلام حين الأكل . (٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية ، في المدن الإسلامية ، بظاهرة لا نجد لها شبيهاً في المجتمع الأوربي في العصور الوسطى ، هي كثرة الولائم المنزلية . فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للأهل والأحباب ، وأهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتشاء من بناء دار جديدة ، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج . (٩٤)

ووضعت لهذه الآداب المنزلية آداب وفرائد ، منها أنه يجب على صاجب

البيت أن يبدأ بالأكل إيناساً للضيوف ويعزم عليهم ، ولا يعمن في الأكل حتى إذا شبع الضيوف - أو قاربوا - فحينئذ يأكل بانشرأح * كذلك يجب عليه أن يقدم لهم - قبل الأكل ويعدده - ما يغسلون به أيديهم * ويحسن أن يتولى ذلك بنفسه ، على أن يبدأ بالغسل أفضلهم ، ويكون صاحب الدار آخر من يغسل يديه (٩٤) *

ومن الخصائص البارزة التي اتصفت بها الحياة المنزلية في المدن الإسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية ، والتفاخر في أحيائها * وأول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج * وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار أفراح الذكام - من خلفاء وسلطين وملوك - وما كانت تنطق به هذه الأفراح من بذخ وأسراف * أما على المستوى الشعبي فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير في إتمام مهمة الخطوبة ، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور * * * * * وغير ذلك من لوازم النساء * وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على أسرار الحريم ، فتستطيع أن تأتي للعريس بالعروس التي تتفق مع رغباته وميوله (٩٥) * والغالب أن الفتاة لم يكن لها أى رأى في اختيار شريك حياتها ، بل ظل الرأى الأول والآخر لوالدها ، وربما شاركته في ذلك الأم (٩٦) *

فإذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران ، فتكتب خطبة صدق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧) * وربما فضل كثيرون عقد الانكحة في المساجد طلباً للبركة ، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التي يحرقون فيها البخور ، وبعد كتابة العقد يصرفون في حفل كبير (٩٨) *

وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة بعد عقد القران ، وهي إعداد الشواجر ونقله إلى بيت الزوجية * ويتناسب الجهاز مع مكانة أصحاب العرس ومدى

ثرائهم . ففى اهراج الخلفاء والسلاطين والامراء : تحمّل الجّهان أحياناً قوافل
المواب والجمال ومئات الجمالين . وقد أقامت المصادر فيما فعله الخليفة
المهدى عند زواج ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما أنفق المأمون
على زواجه من بوران بنت الحسن بن سهل (٩٩٠) ، وما قلّمة خمارويه حاكم
مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسى المعتضد ، والذي قيل
فيه أنه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا فى وقتها » (١٠٠) .
أما إذا كان أصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوارب فى
حفل يشترك فيه الأقارب والمعارف (١٠١) .

وفى ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للامل والاصدقاء تسمى وليمة العرس ،
وهيما فى الواقع وليمتان احدهما للنساء وتقام فى بيت العروس والآخري
للرجال تقام فى بيت للمريس ، وربما اقيمت الوليمنتان فى بيت واحد . وبعد
الطعام ينادى فى النساء : « يخرج العريس قاصداً بيت العريس فى حوكب كبير
يحف به الامل والاصدقاء (١٠٢) ، ويوصل العريس الى منزل عروسه بينا
حفل الزفاف الذى تحييه عدة جوق من المغانى ، فيختلط فيه الغناء بضرب
الدقوف وزغاريد النساء . وكثيراً ما تهاى المدعوون والمدعوات بالمبالغة
فى تقديم النقود الى المغانى ، فضلا عن الهدايا من الشمع والخراف والسكر
والتحف الفاخرة الى أصحاب العرس (١٠٣) .

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير فى ذلك العصر تلك الخاصة
بالولادة ، فلذا وضعت أم مولودها اقبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن
اصواتهن بذلك مع ضرب الدقوف والرقص واللعب واللهو ، فى حين تدوى
المازير والابواق على ابواب المنزل « لتعمل مافى وسعها من الهرج والشهرة »
(١٠٤) . ويتضاعف الفرح اذا كان المولود ذكراً ، ففى هذه الحالة يتعين
على والده أن يقدم وليمة مولود ذكره (١٠٥) يدعو اليها الامل والاصدقاء
ويفرط فى عمل الوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التى تضاعفت

لام المولود فى هذه الحالة • وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنيين والمهنيات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها الزغاريد واللاو واللعب والرقص • (١٠٦) وعندما تحل الليلة السابعة - وهى ليلة السبوع - يقام احتفال كبير ، قتلبس ام المولود الاثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار فى موكب كبير تحيط بها الشموع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمل المولود ، وامام القابلة امرأة اخرى معها طبق به شىء من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تنشره يمينا ويسارا • هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان • (١٠٧) ولم يخالف اهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب فى الاحتفال بهذه المناسبات • ويحدث السخاوى عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فاقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (اى الصوقية) وغيرهم ممن « توسم فيهم الخير » • (١٠٨) •

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الاهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين فى هذه المناسبة من تقديم النقود لاهل الطفل « فى الطشت الذى يطاهر فيه الولد » • فاذا كان الختان خاصا بأحد ابناء الحاكم ، نادى المنادى بذلك فى الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة (١٠٩) •

اما فى موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح • فقبل خروج الحاج تقام الافراح فى منازل الحجاج ، وبعد عودتهم يكون احياء الليالى الملاح ، مع ضرب الطبول ونفخ الابواق على أبوابهم (١١٠) •

اما عن نصيب المرأة فى الحياة العامة فى المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يسترعى الانتباه • ذلك أنه رغم القيود الاجتماعية التى فرضتها التقاليد على المرأة ، فانها أسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم (م ١٥ - تاريخ الاسلام)

النساء الذى تحتويه تواريخ المدن الاسلامية فى العراق والشبام
ومصر وغيرها . هذا فضلا عما فى كتب التراجم والطبقات من ذكر للنساء
شبهيرات اسمن فى مختلف ألوان النشاط السياسى والفكرى والدينى
والاجتماعى ، وخلص اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا أن السخاوى
وحده افرد جزءا كاملا فى كتابه « الضوء اللامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد
عن الالف ترجمة لامرأة من شبهيرات النساء اللاتى توفين فى القرن التاسع
الهجرى .

وهناك ادلة واقعية . كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام - من خلفاء
وسلاطين وامراء - فى شئون الحكم والمشاركة فى توجيه سياسة الدولة .
وحسبنا أن نشير على سبيل المثال لا الحصر - الى عائشة أم المؤمنين ،
وعكرشة بنت الاطرش ، وأم البنين زوجة الخليفة الاموى الوليد بن عبد الملك ،
والخيرزان زوج الخليفة المهدى وأم الهادى والرشيد . والسيدة زبيدة زوجة
الرشيد وأم الامين ، وقبيصة زوجة المتوكل وأم المعتز ، والسيدة أم الخليفة
المقتدر ، والسيدة صبيح أم هشام بن الحكمين عبد الرحمن الناصر فى الأندلس،
وست الملك أخت الخليفة العزيز الفاطمى ، وشجر الدر أولى سلاطين المماليك
فى مصر (١١١) . ويروى المقرئى كيف تطرف بعض الولاة فى أنقاهرة سنة
٧٢٧ هـ فى مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الامراء
ليشغفوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتى اذا ما قامت ست
حدق زوج السلطان الناصر محمد فى رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب
لها السلطان (١١٢) . وعندما أدرك الناس سلطة نساء أهل الدولة ونفوذهن ،
صاروا يوسطونهن لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوى عن العلم
البلقىنى أنه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخوند
العظمى » (١١٣) .

ولم يقتصر نصيب المرأة فى المدينة الاسلامية ، على التدخل فى بعض

شؤون الدولة ، وإنما شاركت أيضا مشاركة فعالة فى الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نظمهن الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والجديث فعددهن لا يحصى . ودأبت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الاسلامية - شأن فقهاء ذلك العصر - لسماع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء - كابن عساكر وابن حجر - لم يروا حرجا فى الاعتراف بأنهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وإن بعضهن أجزن لهم . فالحافظ بن عساكر فى دمشق يروى أنه سمع عن ملكة بنت داود ، وأنها أجازت له جميع حديثها ، وابن حجر فى القاهرة يذكر أنه حصل على إجازتين الأولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية . (١١٦) كذلك أقبلت النساء فى المدن الاسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجوامع حيث يجلسن فى مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من أن فاطمة بنت سهل بن بشر - المدعوة ست العجم - « كانت تعظ النساء فى بعض المساجد » . (١١٨) وعندما اشتد تيار التصوف فى أواخر العصور الوسطى ، سلكت بعض النساء فى القاهرة وغيرها من المدن الاسلامية طريق التصرف . فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال . وأطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والرباطات التى خصصت لهن تحت رئاسة شيختو (١١٩) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات فى عصره رفع اصواتهن بالذكر (١٢٠) .

أما عن نشاط النساء فى شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج - فى القرن الثامن الهجرى - أن النساء فى عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الاسواق « بل الغالب أن

المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج اليه في لباسه لنفسه » (١٢١) ، فإذا لم يكن
لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن الى الحمامات العامة حيث يأتسن ببعض
وكثيرا ما خرجت النساء الى أماكن النزهة - مثل غوطة دمشق أو شاطئ
النيل - وغيرها من أماكن النزهة والفرجة . (١٢٢) .

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعقد الحياة في المدن الاسلامية أنكرى
تنوعت أزياء النساء ، فأسرفت نسبة كبيرة منهن في لبس الفاخر من الثياب
والحلى . وقد أفزع هذا الاتجاه الحكام ، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس
النساء في المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٦٦٢ هـ .
٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفي هذه الحالات كان يطوف المنادون
في الطرقات والشوارع محذرين النساء من الاسراف في لبس الملابس المبالغ
فيها ، سواء في الكيف أو في الثمن . (١٢٣) فإذا وجدت امرأة في شوارع
المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها (١٢٤) .

على انه يبدو أن عامة النساء كان لهن بعض العذر في الخروج أحيانا
عن المألوف والمبالغة في اللباس ، لأن المدينة الاسلامية ، في تلك العصور
عرفت المستحدثات - أو ما نسميه نحن اليوم الموضات - فأولعت نساء كل
طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التي تعلوها . وقد شهد المقرئى أكثر من مرة بأن
ما فعلته عامة نساء عصره في اللبس انما كان من باب التشبه بما فعلته
نساء السلاطين والأمراء . ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقرئى على
عوام النساء انهن تشبهن في اللبس بنساء الملوك والاعيان (١٢٥) . وفي
حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقرئى كيف أن نساء السلاطين أستحدثن ثيابا
طويلة ، تسحب أذيالها على الأرض ، ولها أكمام وأسعة ، « ثم تشبه نساء
القاهرة بهن في ذلك ، حتى لم تبق امرأة الا وقميصها كذلك » (١٢٦) كذلك
يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الاسلامية أنها لم تظل في ذلك الطور على
حال واحد من الطول والقصر ، وانما تطورت بتطور (الموضة) . ففي القرن

الثامن الهجرى اخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التى احدثتها فى ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة » (١٢٧) هذا فى حين نجد المقرئى فى القرن التاسع الهجرى عاب على نساء عصره اقراطهن فى طول الثياب واتساعها • (١٢٨) •

واذا كانت المدن الاسلامية فى مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم واتساع ألوان النشاط البشرى فيها ، فان هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة • ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة فى أى زمان ومكان ان تضم أعدادا كبيرة من البشر ، المتباينى الميول والمشارب - ان تعيش فى ظل جو ثابت من الاستقرار والمثالية • ولذا لم تخل الحياة فى المدن الإسلامية من اضطرابات وقلاقل حركتها عوامل سياسية واقتصادية • هذا فضلا عن الانتشقات الدينية بين المسلمين وأهل الذمة حيناً ، أو بين اتباع المذاهب الإسلامية بعضهم مع بعض أحيانا •

ومهما يقال من أن المجتمع - الإسلامى داخل المدن وخارجها - كان يعيش فى ظل مثل الإسلام وتقاليد وأدابه ، فان هناك فارقا بين ما ينبغى أن يكون ، وبين ما كان قائما فعلا • وعلينا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ يتطرق الى المجتمع الإسلامى كثير من الشوائب الخلقية وغيرها • وظهرت فى المدن الإسلامية - بدرجات متفاوتة حسب ظروفها - جماعات من أهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمقاسد الاجتماعية • وفى بعض حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاء ، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل فى المجتمع ، فابن عساكر يقول عن طغتكين فى دمشق أنه كان « شديداً على أهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر بيبرس حاول أن يهد من البغاء فى القاهرة ومدن الشام (١٢٩) • ومن جهة أخرى فان بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للأمراض الاجتماعية التى فشلت فى عصرهم ، فانههم يعبرون عن ذلك بقولهم « وفشى فى أهل الدولة » (١٣٠) •

وهكذا ، فإننا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة في تاريخ المدينة الإسلامية ، علينا ألا ننسى - من باب الأمانة التاريخية - أن هناك أسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن اغفالها ، عما تطرق إلى الحياة في تلك المدن - وخاصة في أواخر العصور الوسطى - سواء في المشرق أو المغرب ، من أمراض اجتماعية متعددة - مثل الشذوذ الجنسي واليغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطي المخدرات - الأمر الذي حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على أحياء شعائر الدين ٠٠ (١٣١) .

فإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية من زاوية أخرى - غير زاوية النشاط الفردي - وجدنا جانبا خطيرا من النشاط الاجتماعي يتركز في المؤسسات العديدة التي زخرت بها المدن الإسلامية ٠ ذلك أنه كان يراعى دائما عند تأسيس مدينة إسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها ٠ من ذلك أن أحمد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع في مصر في القرن الثالث الهجري ، فانه « عمرها عمارة حسنة ، وتفرقت فيها السكك والازقة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والافران والحوانيت والشوارع ٠٠ » (١٣٢) . ولا شك في أن بغداد - وهي عاصمة الخلافة - فاقت غيرها في كثرة المرافق ، حتى غدت « مجمع الحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف ، بها أرباب الغايات في كل فن ، وأحاد الدهر في كل نوع » (١٣٣) . وعندما تطرق ابن حوقل في الكلام إلى مدينة سمرقند بالمشرق قال : « وفيها ما في المدن العظام من المحال والحمامات والخانات والمساكن ٠ » (١٣٤) أما في الأندلس فقد حرص الخلفاء الأمويون ، على أن يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت أيام عظمة الأمويين ، ومنافسا لبغداد أيام عظمة الخلافة العباسية فأكثرُوا من تجميلها وإقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم في

قرطبة ٠ (١٣٥) ٠

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ولا تعظم بلاد الفرس والصين
فما على الأرض قط مثل قرطبة وما مثلى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التي ما كاد جوهر الصقلي يضع أساسها
حتى أخذت في نمو مطرد ، واكتظت بالمنشآت الدينية - الاجتماعية والاقتصادية
- من جوامع وحمامات وفنادق ووكالات واسيلة وبيمارستانات ، حتى وصفها
الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجري بأنها « أم البلاد
المتناهية في كثرة العمارة المتناهية في الحسن والفضارة ٠٠٠ » (١٣٦) ٠

نلاحظ على المؤسسات التي حفلت بها المدينة الإسلامية في العصر
الوسطى أن منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة - كالحمامات والاسيلة
والبيمارستانات - ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى
نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة -
كالفنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الإيتام وغيرها ٠ ويبرز
الطابع الاجتماعي لهذا النوع الأخير في أنه استهدف التقرب إلى الله تعالى
بفعل الخير ، سواء بالعناية باليتيم والضعيف أو بالمسافر والتاجر أو بطالب
العلم والمريض ٠٠٠

ولعل الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامى هي أن هذه المؤسسات
الاجتماعية التي حفلت بها المدينة الإسلامية ، استطاعت البقاء والاستمرار
طويلا ، دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسها ٠ ذلك أنه من
الملاحظ في حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم ترقف المؤسسات الخيرية
عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسها ونضب مواردها
وعدم توافر الامكانيات المادية التي تمكنها من الاستمرار في أداء الرسالة ،

مما يضطرها الى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر ، حتى تتوقف تماما عن العمل * أما فى ظل الحضارة الاسلامية العربية ، فانه قل أن تصادفنا هذه الظاهرة ، وذلك بفضل نظام الاوقاف الذى ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .

ذلك أن مؤسس المنشأة - حامكا كان أو ثريا من الخيرين - كان يوقف على منشأته غالبا وقفا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار فى اداء رسالتها ، دون حاجة الى طلب المعونة بين وآخر ، أو دون التهديد بالافلاس والتوقف * ولم تقتصر هذه الاوقاف على اراضى الزراعة، وانما شملت الدور والقصور والاسواق والحوانيت والحمامات والافران ومصانع الصابون ومعامل ترقيد الفروج * * * وغيرها مما يمكن أن يدر موردا أو دخلا منتظما تستعين به المؤسسة .

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعت فى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » * ومن هذا المنطلق فاتها نهضت برسالة ضخمة فى رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذى ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة فى تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية - أو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى - وانما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية ، ومانعت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، والراغبين فى فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى * ومن هنا برزت أهمية الوقف فى توفير الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة .

ومن ابرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية تلك الخاصة برعاية الايتام * ذلك أن الدين الاسلامى عنى عناية خاصة بأمر

اليتيم ، فأمر بعدم قهره والاحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته . وقد جاء فى ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب باليتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الرقبة ذى الدولة الاسلامية ، فحرص كثير من الخيرين على وقف الاوقاف على الايتام وتعليمهم وكسوتهم . (١٣٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الاوقاف التى ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة ، من أن « يكسب كل من الايتام المذكورين فى فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا فى رجليه ، وفى الشتاء مثل ذلك . ويزداد فى الشتاء جبة محشوة بالقطن . . . »

وتجلت العناية باليتام فى المدن الاسلامية ، بإنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم (١٣٨) . ذلك أنه اذا كانت عملية التعليم فى صدر الاسلام قد ارتبطت بالمساجد ، فان تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستسغه الفقهاء . وقد جاء فى كتب الحديث أنه « لا يجوز تعليم الاطفال فى المسجد ، لأن النبى (ص) أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ، بل يتخذون للتعليم حوانيت فى الدروب وأطراف الاسواق . . . » كذلك روى أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان ، فى المسجد فقال : لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة (١٣٩) .

ولما كان المسيرون يعلمون أطفالهم فى البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين ، فان المشكلة تمثلت فى تعليم فقراء الاطفال واليتام . ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون فى إنشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان ووقفوا على هذه المكاتب الاوقاف الكبيرة . ويبدو أن هذه الظاهرة - ظاهرة إنشاء المكاتب لتعليم الصغار واليتام والعناية بأمرهم - كانت أكثر انتشارا فى المشرق منها فى المغرب الاسلامي ، لأنها استرعت انظار الرحالة المغاربة ، حتى أن ابن جبير - فى القرن السادس الهجرى اعتبرها « من أغرب

ما يحدث به من مفاخر فى هذه البلاد * * * ، وقد ذكر هذا الرحالة انه من مآثر صلاح الدين المعبرة عن عنايته بأمور المسلمين « انه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) الزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ، يعلمون أبناء الفقراء والايتام خاصة ، ويجرى عليهم الجراية الكافية لهم » كذلك ذكر نفس الرحالة انه شاهد فى دمشق محضرة كبيرة للايتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم مايقوم به ، وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم * * * (١٤٠) .

وفى أواخر العصور الوسطى انتشرت فى الوطن الاسلامى ظاهرة انشاء مكاتب للصبيان من الايتام والفقراء ، فأقيم فى عصر سلاطين المماليك الكثير منها ، وأهتم منشئوها بحبس الاوقاف عليها للعناية بأمور الايتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم (١٤١) . من ذلك مكتب السبيل الذى انشأه السلطان الظاهر بيبرس فى القاهرة - بجوار مدرسته - « وقرر لن فيه من ايتام المسلمين الخبز فى كل يوم ، والكسوة فى فصلى الشتاء والصيف » . كذلك انشأ السلطان قلاون مكتبا لتعليم الايتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جراية فى كل يوم ، وجامكية (١٤٢) فى كل شهر . وكسوة فى الشتاء واخرى فى الصيف (١٤٣) . هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء - فضلا عن معلوم شهري للايتام - وانما تعدى ذلك الى ترقيم أدوات الكتابة لهم من أقلام ومداد وأوراق * * *

ومن المؤسسات الاجتماعية التى عرفتها المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين * ذلك أن المدن الاسلامية - شأنها شأن المدن الكبيرة فى كل زمان ومكان - اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين وأشباه المعدمين - كما سبق أن أشرنا * وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين ، وخاصة فى أوقات الغلاء والازمات الاقتصادية . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفا لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين ، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة الاف أردب من القمح على

المساكين (١٤٤) . أما السلطان المؤيد شيخ فداب على إرسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لئسد حاجاتهم . وفى أثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين أن يكتثروا من توزيع الأموال فى سخاء على المساكين والمعدمين ، كما يأمرون بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياء والأمراء ، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين (١٤٥) .

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين فى حياتهم، بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه . واتضح هذه الظاهرة فى أوقات انتشار الأوبئة والطواعين ، عندما يتساقط الناس بالعشرات فى الطرقات ، وعندئذ تصبح « الاموات على الأرض لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير المقرئى . ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والاثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتفصيل الاموات من الفقراء وتكفينهم ، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت عليها الاوقاف الكافية . ومن أشهر هذه الاوقاف « وقف الطرحاء » الذى جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تفصيل فقراء موتى المسلمين وتكفينهم ودفنهم » (١٤٦) .

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتفصيل الموتى فى المدن وتجهيزهم للدفن اسم « مغاسل الموتى » و « مصليات الاموات » . ومن الواضح أنها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى ، فكان الموتى من فقراء المسلمين يحملون الى تلك المغاسل ليغسلون فيها حسب الشريعة ، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الموقف الموقوف عليها ، ثم يصلى عليهم صلاة الجنائزة فى مصلاة صغيرة ملحقة بها ، خصصت غالبا للصلاة على الاموات عند تشييع الجنائز . وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلا للموتى ينقسم قسمين احدهما خاص بالرجال والاخر خاص بالنساء ، فضلا عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والادوات المستخدمة فى تجهيز

الموتى * أما الصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها فسقية للمعيساء ، فضلا عن حوض لسقى دواب المشيعين (١٤٧) *

وقد وجد بالقاهرة فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر للميلاد - ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات ، على قول عبد الباسط بن خليل فى الروض الباسم * وجرى العادة أن تقام هذه المغاسل والمصليات فى اطراف المدينة أو خارج أبوابها لتكون على مقربة من القرافات التى تقوم خارج اسوار المدينة * ولذا نقرأ عن أحد هذه المغاسل أنه على باب النصر وآخر خارج باب زويلة ، من أبواب مدينة القاهرة * على أنه يبدو أن أشهر هذه المغاسل كان الذى أقامه الأمير يشبك بن مهدى قرب مدرسة السلطان حسن عند الطرف الشمالى الشرقى من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩) م ، وقد اشار اليه كل من السخاوى وابن تفرى بردى وابن اياس *

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع فى ظل الحضارة الاسلامية العربية ، وانما حظى المرضى أيضا بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، فى العصور الوسطى * والمعروف عن الاسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته ، كما حث على الاشتغال بالطب واجادته ، حتى أنه روى عن الرسول (ص) أنه قل « العلم علمان ، علم الاديان وعلم الايدان » ، (١٤٨) * وجاء ذلك فى المدينة الاسلامية مصحوبا باشراف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب لمنع الادعاء وغير الكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم * ويقال أن الخليفة المقتدر العباسى علم سنة ٣١٩ هـ (٩٣١ م) أن رجلا مات نتيجة لخطأ طبيب ، فأمر بمنع أى طبيب من مزاولة المهنة الا بعد امتحانه * وكان أن عهد الخليفة الى أشهر اطباء زمانه - سنان بن ثابت - بامتحان الاطباء فى مدينة بغداد ، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد من الاطباء شهدته مدينة فى العالم أجمع طوال العصور الوسطى (١٤٩) *

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة باقامة مؤسسات لداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهى التى اطلق عليها اسم بيمارستانات . وروى المقرئى ان اول دأر أسست لداواة المرضى فى الاسلام بناها فى دمشق الخليفة عبد الملك الاموى سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الاطباء وأجرى عليهم الارزاق . أما المجذومون والمصابون بأمر معدية خطيرة ، فقد امروا بمغادرة المدن ، وخصصت لهم اعطيات رعاية لهم ، فى حين اعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدا يسهل على راحته . (١٥٠)

وفى عصر الخلافة العباسية اقام البرامكة بيمارستانا فى عهد الخليفة الرشيد ، اسندت رياسته الى ماسويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه . ويحكى عن طاهر بن الحسين - قائد الخليفة المأمون - أنه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورا توفيقهم ، وقواما يرفق بهم ، وأطباء يعالجون أسقامهم . . . »

ولم يثبت أن ازداد عدد البيمارستانات فى المدن الاسلامية . ويرجع الفضل الى الطبيب الشهير سنان بن ثابت - وهو غير مسلم - فى انشاء بيمارستانين كبيرين فى بغداد احدهما سعى البيمارستان المقتدرى - نسبة الى الخليفة المقتدر الذى نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص - ، والثانى كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر . ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانا آخر فى بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى اذا ما استولى بجكم على بغداد ، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) ، فوق ربوة جميلة على الشاطئ الغربى لندجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل . وظل هذا المارستان قائما حتى جددته عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وزوده بالاطباء والمعالجين والخزائن والبوابين والوكلاء والناطوريين .

وبالإضافة الى بغداد ومدن العراق ، فإن المدن الكبرى فى الولايات

والامصار والدويلات التى تفرعت عن الدولة العباسية - مثل شيراز واصفهان ودمشق - شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع .
وقد شيد نور الدين محمد بن زنكى بيمارستانا فى دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومه بأيديهم الازمة المحتوية على اسماء المرضى ، وعلى النفقات التى يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك » . والاطباء ييكونون اليه فى كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما يليق بشأن كل منهم .»
ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا الليمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعلهم الا فى هذا الليمارستان ، مما يؤكد الاهمية الاجتماعية لمثل هذه المؤسسة .
ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا الليمارستان .

وكان ان اكتملت أروع صورة للليمارستانات فى المدن المصرية فى مصر بالذات . ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام فى عاصمته القطائع بيمارستانا كبيرا سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٢م) . ومن الانظمة التى وضعت لهذا الليمارستان أن العليل كان اذا دخله تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين الليمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ .
اما علامة شفائه فهى ان ياكل فروجاً ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام فى جوفه دون ألم او رد فعل ، اعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفى حالة وفاة المريض ، فانه يجهز ويكفن على نفقته الليمارستان . (١٥١) وفى ذلك يقول سعيد القاص ، وهو أحد المعاصرين : -

ولا تنس مارستانه واتساعه
وتوسعة الارزاق للحول والشهر
وما فيه من قوامه وكفاته
ورققهم بالمعتفين ذوى الفقر
فلعميت القبور حسن جهازه
وللحى رفق فى علاج وفى جبر

وبالإضافة الى البيمارستانات الايوبية الثلاثة التى أشار اليها ابن جبير والحنبلى وابن واصل والمقريزى ، فإن أشهر بيمارستان عرفتة القاهرة فى العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصورى الذى انشأه سلطان المماليك المنصور قلاوون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « يعجز الواصف عن محاسنه » (١٥٢) ، فى حين وصفه البلوى المغربى بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يعهد مثله بقطر من الاقطار » (١٥٣) وقد جاء فى وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون عن هذا البيمارستان أن السلطان خصصه « ل مداواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الاغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها » من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم ووصافهم وتباين أمراضهم * * يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، ل مداواتهم الى حين برؤئهم * ويصرف ما هو فيه معد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والأهلى ، وللغريب والقسوى والضعيف ، والدنى والشريف ، وللعلى والحقير وللغنى والفقير * * * (١٥٤) .

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التى كانت تقدم للمرضى فى ذلك البيمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفراش والدواء والغذاء لهم ، وإنما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص لـيستخدمها المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف * كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث ، وأنية مستقلة لكل مريض يستعملها فى غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن فراشه المستقل * .

واتماما لرسالة البيمارستان الاجتماعية ، فإن المريض عندما يبرا ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشر

عملة الذى يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليها اذا قدر لاحد نزلاء البيمارستان المنصورى ان يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، وثمن كفنه وحنوطه ، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومداراته فى قبره على السنة النبوية ، والحالة المرضية ٠٠٠ » . ولعل فى هذا ما يدل على أن هذا النوع من المؤسسات فى المدن الاسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعى فى رسالته .

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الاسلامية . فخصصت لهم أقسام فى البيمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما انشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى جغرافية اليعقوبى من وجود بيمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد — وهو دير هزقل القديم — على مرحلة فى طريق واسط . وفى بيمارستان أحمد بن طولون — فى القطائع بمصر — كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . « لهم ضرب من العلاج » . كذلك أشار نفس الرحالة الى أن البيمارستان الذى عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم أحوالهم ، ويقابلها بما يصلح لها . والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الأحوال كلها بالبحث والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غنية التأكيد ٠٠٠ » (١٥٥) .

ومن أمثلة الرعاية التى لقيها هؤلاء المجانين أنه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه بالليل والرفق ، يصحبه فى الحداثق بين الخضرة والزهور ، ويسمعه ترتيلا هادئا من أى الذكر الحكيم ، تطئن به التلويح ، وتهدا النفوس . ولا عجب ، فقد أدرك علماء المسلمين خطورة الأمراض النفسية

ووضعوا لها علاجاً وطبياً . وقد جاء فى رسائل الخوان الصفا ما نصه « اعلم ان لمرضى النفوس علاجات وطباً يتداوى به ، كما ان لمرضى الاجساد طبساً يعالج به وعقاقير يتداوى بها . . . » .

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حققت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعبارى السبيل . وقد انتشرت الاسبله فى مدن العالم الاسلامى - مشرقه ومغربيه - جميعا . من ذلك ما قاله ابن حوقل « وقل ما رايت خاناً او طرف سكة او محلة او مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر لى من يرجع الى خبره ان بسمرقند ، فى المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء أجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة ، وقلقل خزف فى الحيطان . . . » (١٥٧) .

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزداد فى الاماكن والمدن المقدسة طلباً لحسن الثواب . من ذلك ما يقال من ان السيدة زبيدة - زوجة الرشيد وأم الامين - ادركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ما يعانيه أهل مكة من مشاق فى الحصول على ماء الشرب ، وعقدت أمرت خازن امرها ان يدعو المهندسين والعمال من انحاء البلاد ، وقالت له « اعمل واو كلفتك ضربة الفاس ديناراً » . وكان ان وفد على مكة اكف المهندسين والعمال ووصلوا بين منابع الماء فى الجبال ، وشقوا طريقاً تحت للصخور من عين حنين الى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم .

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة ان مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب اليها عن طريق عين العروب . ولذا كثر انشاء الاسبله فيها لتوفير ماء الشرب لاهلها من ناحية ، وللوافدين على

المسجد الأقصى من ناحية أخرى • ونلاحظ على معظم الأمبلة المقامة فى
ساحة الحرم القدسى أنها اقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الامطار • ومن
أشهر هذه الأمبلة ، ذلك الذى أقامة سلطان المماليك إيتان (٨٥٧ - ٨٦٥ هـ
١٤٥٢ - ١٤٦١ م) ، وهو السبيل الذى قام بإصلاحه وتجديد عمارته فيما
بعد كل من سلطان المماليك قايتباى ثم السيلطان عبد الحميد الثانى
العثمانى (١٥٨) •

وقد عدد الحافظ ابن عساكر - صاحب تاريخ دمشق - السقايات
المرجودة على أيامه فى تلك المدينة • ولكن يبدو أن أعظم نماذج للأمبلة فى
المدن الاسلامية كان فى القاهرة بالذات ، حيث أخذت ظاهرة انشائها تنتشر
منذ القرن السادس الهجرى ، وأقبل السلاطين والأمراء ونسبائهم - فى
عصرى الايوبيين والمماليك - على إقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم
فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارين والواردين » •
وما زال كثير من مبانى الأمبلة الأثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفنّها
وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آيات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسباق
المعنى ، مثل « وسقاهم ربهما شرابا طهورا » ، أو « يسقون من رحيق مختوم
ختامه مسك ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » • أو « أن الأبرار يشربون من
كأس كان مزاجها كافورا ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجييرا » •

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الأمبلة المقامة فى مصر والقاهرة وتلك
التي اقيمت فى بقية مدن العالم الاسلامى ، وخاصة القدس ودمشق والحجاز •
ذلك أن الأخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الامطار ، وهى
بذلك تختلف عن أمبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل ، ينقل
اليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين • وقد نص بوضوح فى حجج الاوقاف
الموقوفة على هذه الأمبلة على أن يكون ماؤها عذبا ، من «بحر النيل المبارك» •
بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار •

« وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه للمزلاتى الذى اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كان يكون سائلا من العاهات والأحراض » وأن يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون ابلغ فى ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة ، حسبما جاء فى وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان على المزلاتى أن يتعهد الرخام والدهاليز فى السبيل بالكس والمسح ، ومن أجل ذلك روى تزويد الأسبلة بادوات متنوعة ، مثل سلب الليف أو الكتان ، وسفنج لمسح أرض السبيل ، ويخوز لتبخير الأواني ، ومكانس . هذا فضلا عن الأدلية الجلدة والبكر وأتية الشرب والكيزان والاباريق وقلل الفخار والطشوت والاسططال النحاس وغيرها (١٥٩) .

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت - معينة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عمالية التسبيل تستمر غالبا طوال النهار - من شروق الشمس حتى غروبها - وربما استمرت فى بعض المدن من بعد الغروب الى أن تمضى حصّة من الليل ، عندما « يأوى الناس الى مساكنهم ، وتنقطع الرجل عن الطرقات » أما فى شهر رمضان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر » .

وبالإضافة الى الأسبلة التى يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المدن الإسلامية بأبناس محترفين يتكسبون من وراء سقاية المارة بالاسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء . وقد خضع هؤلاء جميعا لاشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض . وفى ذلك يقول ابن الأخوة فى كتابه معالم القرية ما نصه « أما سقاة الماء فى الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتغطيتها ، واقتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المجتمع فيها ، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان فى كل يوم ، ويخروها ، غانها بتغيير من أقدام

الناس ونكثهم ٠٠٠ وينبغي أن يتخذ للأزهار إغطية من خوص وصلبهم جريد ٠ ولا ينبغي أخذ من كوز الزيت ، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة ، ويجتهد في نظافة جانبيه ويدنه وثيابه ٠٠٠ ، (١٦٠) ٠

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذي عرفته المدينة الإسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجه نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ، مما يدل على اتساع أفق النظرة الاجتماعية للحضارة الإسلامية ٠ وقد تعددت أحواض المياه التي أقيمت في المدن الإسلامية وخاصة قرب أطرافها وأبوابها ٠ لسقى الدواب ، وحُبست عليها ٠ هي الأخرى ٠ الأوقاف لتمكينها من تحقيق هدفها ٠ من ذلك ما جاء في وثيقة وقف السلطان قايتباي « ٠٠٠ وقف حوض السبيل المذكور أعلاه ، بالقرب من الجامع المذكور فيه ، وفسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار الماء الذي يجري إليها من بئر الساقية المذكورة المعلقة بذلك ، لينتفع به في سقى الدواب المارين على ذلك المكان والمتريدين إليه ، وفي غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة في ذلك ، وجعله سبيلا لله ٠٠٠ » ٠

ومن المؤسسات الاجتماعية التي اشتهرت بها مدن العالم الإسلامي في العصور الوسطى الحمامات العامة ، التي قصدها الناس من مختلف الطبقات ٠ رجالا ونساء ٠ للاستحمام ٠ ذلك أن الناس لم يألوا في تلك العصور الاستحمام في منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة إلا في قصور الحكام والأمراء ٠ ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشتري الدار أو يئتيها ٠ ينحو الألف ، ولا يعمل بها موضعاً للوضوء أو الغسيل » (١٦١) ٠ لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة » (١٦٢) ٠

ولما كان الإسلام قد جعل النظافة ركناً من أركان الإيمان ، ونادى القرآن الكريم بأن الله ٠ عز وجل ٠ يحب المطهرين والمتطهرين ، فإن ذلك أدى إلى

انتشار الحمامات العامة في المدن الإسلامية ، في المشرق والمغرب سنوياً ، هذا عدد الحمامات الملحقة بمؤسسات خيرية ، كالأوقاف والخانات وغيرها . من ذلك ما ذكره البيهقي من أن الجانب الشرقي في بغداد ، كانت فيه في القرن الثالث الهجري - التاسع للهولاء ما يقرب من ألف حمام ، في حين جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام . أما المقريزي فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات في بغداد - في أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر - نحو الألف حمام ، وبها يكن في بعض هذه الأرقام من مبالغاة ، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلاً ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الإسلامي . وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات أنها كانت تطلّى بالقار ، وتسلم به حتى يخول للناظر أنها مبنية من رخام ، وأن هذا القار كان يطلب من موضع بين البصرة والكوفة .

ومثل ذلك يقال عن دمشق التي اشتهرت بصناعة أصباغ المتــحـان والعمود الطيبة ، مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها . ويبدو مما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها أن كل حمام كان ينسب إلى منشئه أو إلى طائفة يعينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب إلى الحي الذي به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه - في القرن السادس الهجري - بسبعة وخمسين حماماً ، في حين ذكر ابن جبير - في نفس العصر تقريباً - أنها بلغت مائة حمام . وثمة إشارات في المصادر المعاصرة إلى أن كثرة الحمامات في دمشق أحدثت نوعاً من التنافس بين أصحابها ، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت دهشة الفرنج وأعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتريد بعضهم عليها للاستحمام ، وهو الأمر الذي أشار إليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار . وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة إلى الغرب الأوروبي .

فإذا انتقلنا إلى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية -

اعنى الحمامات — بلغ درجة من الجودة جعلت عهد الخليفة البغدادي في كتابه اخبار مصر — يقرر انه لم يشاهد في كافة البلاد « اتقن منها وصفا ، ولا تمهكة ولا احسن منظرا » (١٦٣). كذلك روى ابن اياس ان السلطان سليم العثماني عندما دخل حماما ببغداد سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فانه انعم على الصامى « واعجبته الحمام وشكره » (١٦٤). اما المقيزي فقال — نقلا عن المسيحي في تاريخه — ان اول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وان الحمامات اخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا في مختلف احياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت في الأخيرة على ايامه — في القرن التاسع الهجري — الف ومائة وسبعين حماما . وقال المقيزي ان بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة في المدن الاسلامية ، ولكن من الممكن ان نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء في الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الاثرية التي ما زالت شاخصة في عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول ان باب الحمام كان يؤدي الى مسلخ ، « مرخم به ثلاثة او اوين » . وهذه الاواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت اول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت اول هذه بالدفع ، وسميت كذلك لانها اول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطه تصل الى الركبتين ، ثم ينتقل الى الغرفة الرئيسية المسماة ببيت حرارة « وبه اربعة او اوين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه ايضا خلوتان ، وطر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغتس . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذي يزيل القيح من بعض المواضع . اذا لزم الامر ينضم ينصرف المستحم الى غرفة بيت

أول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يفانر الحمام مباشرة معزّجاً بنفسه للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستوقد الحمام » ، حيث يسخن الماء فى مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء فى تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل : هم الحمامى ، والقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال حيث أن الوقود فى الحمامات كان غالباً من الزبل اليابس . هذا فضلاً عن الحلاق الذى كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت فى هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء فى كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفاً رشيقاً بصيراً بالحلاقة ، وتكون الأمواس جديدة قاطعة . . ولا يأكل ما يغير نكهته - كالبصل والثوم والكراث - فى يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة . . » (١٦٧) .

على أن أهمية الحمام فى تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وإنما كان الحمام أيضاً مركزاً اجتماعياً على جانب خطير من الأهمية فى المدينة الإسلامية . فالمرضى إذا دخل الحمام اعتبر ذلك إيذاناً بشفاؤه (١٦٨) ، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ فى زفة مشهورة ، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب . وفى الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحى والناس ، ويقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) وإلى الحمام تتجه المرأة التى لا يراها الناس الامحبة فتكشف عن عورتها للبلالة لتعالجها بالتحفيف « والنساء فى هذا المقام شد تهالكا من الرجال » ، على قول ابن الأخوة (١٧٠) . وتكون المرأة فى هذه الحال قد استصبحت معها

أفقر ثيابها وأنفس حليها لتلبسها بمعد الاستحمام ، حتى ترواها غيظا
« فتقع الفاخرة والمباهاة » (١٧١) لذلك لا عجب إذا أكثر الأثباء والشعراء
فى المدن الإسلامية من وصف الضبيب فى الحمام . (١٧٢) ويبدو أن كل ذلك
دفع بعض الفقهاء المعاصرين فى المدن الإسلامية الى التفوق من الحمام ،
فالسبوطى أباحه للرجال بشروط ، وقال أنه مكروه للنساء إلا فى حالات
خاصة . وابن الحاج عاب على المعاصرين عن الرجال كشف عاناتهم للبلان
فى الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح
لنساءهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه فى هذا الزمان من الكفاسد والعوائد
الريئة » (١٧٣)

وتسترعى نظرنا فى دراسة المدينة الإسلامية ، كثرة المؤسسات والمرافق
الخاصة برعاية الأعراب والعميان والقواعد من النساء . ويلاحظ على هذه
المؤسسات جميعا انها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وإنما اتخذت من
المرافق الدينية - كالزوايا والمساجد والربط والخانقافات - مقرا لها ، بوصفها
منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب الى الله عن
طريق فعل الخير . ومرة أخرى نؤكد أن هذه المنشآت جميعا وجدت فى
نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار فى اداء رسالتها الخيرية . من
ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والايثام قرية نسترو بين دمياط
والاسكندرية ، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار .

ولم يترك الرحالة ابن جبير نفسه من الاعجاب بمدى ما لمسسه فى
مدن المشرق الإسلامى من عناية بالفرياء ، ولا سيما إذا كانوا من رجال
الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما ، فقال أن هذه الظاهرة ملحوظة على
نطاق واسع فى مدن المشرق عامة وفى مصر خاصة ، وأن هؤلاء الفرياء
كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الاوقاف الواسعة على المرافق التى
أقاموها لهم .

المعروف أن أندانياً تبيرة من المغاربة نزلوا إلى المشرق ، لما لحج ،
وأما خلاصاً من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس وأخيراً
العصور الوسطى . هؤلاء وجدوا رعاية كبيرة - وخاصة في مصر والشام -
تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن الممارس التي صادقها في
مصر - ومفردتها محرس أي المأوى المخصص للدارسين والزهاد
وللسافرين والفقراء - فيقول :

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه
(صلاح الدين) المدارس والممارس الموضوعة فيه لأهل العلم والتبدي . يفدون
من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوى إليه ، ومدرساً يعلمه
الفن الذي يريد تعلمه وأجراء يقوم به في جميع أحواله . واتسع اعتناء
السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستصون فيها
مضى احتاجوا إلى ذلك . ونصب لهم عارستاناً لعلاج من مرض منهم . . . ومن
أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين
لكل إنسان في كل يوم ، بالغاً ما بلغوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انساناً
أميناً من قبله ، فقد ينتهي في اليوم إلى ألفي خبرة أو أزيد ، بحسب الكثرة ،
وهكذا دائماً . ولهذا كله أوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العيين
لذلك . . . »

كذلك أشار ابن جبير إلى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة
جامع ابن طولون في مصر « يسكنونه ويطلقون فيه - أي يقيمون حلقات العلم
والدروس والعبادة - وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر . » أما في دمشق
فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع
الأموي ، وأوقف على ذلك أوقافاً . وبعد أن أسهب ابن جبير في وصف الرعاية
التي يلقيها الغرباء ، قال : « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا
الوصف ، . . . »

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في المدينة الاسلامية ، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية ، لها دلالتها وأهميتها ، فالدرسة في باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها في عنايتها بطلاب العلم وجلبهم من الغرياء - وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، واعدادهم بالماوى والملاكل والمشرب والملبس ، وما كان يقام فيها من حفلات الاحياء مناسبة دينية أو علمية - كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخارى .. تعبر عن نشاط اجتماعى لا يمكن اغفاله .

أما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما أبدا مراكز لنشاط متعدد الألوان . فبالإضافة الى وظيفتها الأساسية في الصلاة واقامة شعائر الدين ، كانت فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرهم كانت تذاع بلاغات الأحكام وتعليماتهم ، وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليها يتجه الغريب الوافد إذا ما أدرك مدينة من المدن ... مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التي لم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب ، بل غدت أيضا دورا للضيافة ، تستضيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الاسلامى ، بحيث لا تزيد اقامة الضيف الواحد عن ثلاثة أيام ، يلقي فيها كل ترحاب من أهل الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الربط - داخل المدن - ملاجئ مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره المقرئى عن رباط بيبيرس الجاشنكير بمصر من أنه « خصص لمائة من الجند واثناء الناس الذين قعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطى عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم

فى توزيع المال والطعام على الفقراء فى كل عام .^٥ انها الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية اعمق من ذلك بكثير . ذلك انها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وانما استهدفت أيضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، أى ملاجئ لهن (١٧٤) . ومن أمثلة ذلك ما قاله المقرئى عن رباط البغدانىة فى مصر « .. وادركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتى طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن الى أزواجهن صيانة لهن ... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحدا من استعمال إبريق بيزبوز ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التى انتشرت فى انحاء العالم الاسلامي ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . وإذا كانت الخانات تقام غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فان الغالب فى الوكالات انها اقيمت داخل المدن ذات النشاط لتجارى . والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذى ينتقل من بلد الى آخر ، ويقيم فى كل بلد للبيع والشراء ، ويرجوان يتوفر له فى كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الامن والسلامة . ولذا تجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخزن البضائع وإيداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا عن قاعة لعجن العجين ، وفرن لخبز الخبز ، وأماكن لاقامة التجار تغزأب وأخرى للعائلات ، ومواضع تستريح فيها الانعام ... (١٧٦) وقد وصف المقرئى وكالة قوصون ، فقال « يعلو هذه الوكالة رباح تشتمل على ثلاثانة وستين بيتا ادر كئها عمرة كلها ويحزر انها تحوى نحو اربعة الاف نفس ، ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير ... مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا اجتماعيا نشيطا . أما اذا كان الفندق خاصا بجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهن باقامة كنيسة صغيرة لتجار تلك الجالية ، فضلا عن السماح لهن

باستحضار ما يلزمهم من خمور تستهلك داخل الفندق ، ويقسمون داخله فرنا لعمل الخبز وفق ما اعتادوه ٠٠٠ بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من الحياة الاجتماعية يتفق مع ما ألفوه فى بلادهم ٠٠٠ (١٧٧) .

وأخيرا ، فإنه مع اتساع الدولة الاسلامية ، عرفت المدن نوعا من المنشآت الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون ٠ والمعروف فى اللغة أن السجن هو الدبس ، وقد روى عن ابي هريرة أن الرسول (ص) حبس فى ثمة ٠ والحبس الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجزه فى مكان ضيق ٠ (١٧٨) وكان الحبس الشرعى يتم فى أول الامر فى بيت أو مسجد ، على أن يقوم الخصم — أو وكيله — بملازمة الشخص المحتجز ، ولذا اسماه النبی (ص) اسيرا ٠ واستمر الامر على ذلك فى عهد الخليفة ابي بكر الصديق رضى الله عنه ، إذ لم يكن هناك محبس معد لحبس الخصوم ٠ ولكن حدث عندما اتسعت الدولة فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه — وكثرت الرعية أن ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا — يحتجز فيه من يراد حبسه ٠ ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن أمية دارا بمكة بأربعة ألف درهم ٠ ولم يلبث أن تطور الأمر فى عهد الخليفة معاوية بن ابي سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ، وتعددت مشاكلها ، حتى قيل أنه أول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرس لحراسة المسجونين ٠

وفى أول الامر كانت هناك نزعة نحو المرافقة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير اسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التطرف فى ايدائهم أو حرمانهم ٠ من ذلك ما جاء فى كتاب الميعون والحدائق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بالا يقل مسجون ٠ وفى عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدخارة والفساد والتلصص إذا أخذوا فى شيء من الجنائيات وعيسوا ، فلا بد أن يجرى عليهم من العقوبات أو من بيت المال ما يفتقرتهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهم فى الشهر ،

تعطى له فى يده ، دفعا لظلم السجناء لهم ، أو جرمانته ايامهم من طعامهم .
وجاء فى كتاب الخزاج لابي يوسف انه لا يد من كسوة المساجين صقيفا
وشقاء ، وذلك اغناء لهم عن الخروج فى السلاسل لطلب الصدقة . كذلك جاء
فى كتاب الوزراء ان الخليفة المعتضد العباسي (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) جعل فى
ميزانيته الف وخمسمائة دينار فى الشهر لتنفقات السجناء وثمان اقوات
المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء ومؤن . بل لقد ذكر القفطى فى اخبار
الحكام ان الوزير على بن عيسى خصص بعض الاطباء للتردد على السجناء
كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلاتها ، واعطائهم ما يلزمهم من ادوية واشربة .
ويبدو انه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة ، وذلك لشغل
الوقت . ومن ذلك قول ابن المعتز :

تعلمت فى السجن نسج التكة وكنت أمرءا قبل حبسنى ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد وما ذاك الا بدور الفلك

على أن هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجناء لم تستمر دواما فى
الدولة الاسلامية ، إذ ساءت أحوال السجناء والمسجونين فى أواخر العصور
الوسطى ، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف
المقرئزى فى القرن التاسع الهجرى نزلاء السجناء فى عصر سلاطين المماليك،
وهم « يخرجون مع الاعوان فى الحديد حتى يشحنوا ، وهم يصرخون فى
الطرقات : الجوع ! وهم مع ذلك يستعملون فى الحفر وفى العمائر ، ونحو
ذلك من الأعمال الشاقة ، والاعوان تستحثهم . فاذا انقضى عملهم ، رددوا الى
السجن فى حديدهم من غير أن يطعموا شيئا » . وزاد من الحيف الذى نزل
بالمساجين فرض ضريبة أو مكس على المسجونين ، فصار كل من يسجن -
ولو لحظة واحدة - يدفع رسما معيناً ، قدره ابن تغرى بردى بمائة درهم ،
وقدره المقرئزى « بستة دراهم سوى كلف أخرى » . أما السجناء أنفسهم
فقد وصف بعضها المقرئزى - على أيامه - بأن أمرها مهول « من الظلم وكثرة

الوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة ... ، وجعلت هذه السجون على أنواع ، منها ما هو خاص بسجن الأمراء والماليك والجند ، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم ، فى حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات •

كذلك يذكر المقرئ أن السجون فى المدن على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس - وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه - ، وبين السجن وهو الاعتقال فى مكان حرج ضيق • يضاف الى ذلك ما هناك من تفاوت فى أنواع الجريمة والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم •

على أنه عندما نذكر ما آل اليه أمر السجون • ونزلاتها فى المدن الاسلامية ، فى أواخر العصور الوسطى ، فإن علينا أن نشير الى ان هذه الاوضاع كانت اخف بكثير مما كان عليه الامر عندئذ فى بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم فى الشرق ، او الدول الأوروبية فى الغرب •



وبعد ، فإن المدن الاسلامية فى العصور الوسطى امتازت بحياة اجتماعية متعددة الألوان ، واسعة النشاط ، متباينة المؤسسات والمنشآت ، مما أضفى على الحياة داخل أسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثل فى بقية أنحاء العالم المعاصر • ومن الواضح أنه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية ... فإن هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملابسات العامة التى أحاطت بتطور الحضارة الاسلامية على مر القرون ، من ناحية أخرى •



الحواشى والمراجع

١ - لا داعى للدخول هنا فى المتاهات التى يحلو للبعض الخوض فيها للتفرقة بين الحضارة والبنية . فمهما يقال من أن مدلول الحضارة أوسع من مدلول المدنية ، فإن الاشتقاق اللغوى لكل من اللفظين سواء فى اللغة العربية أو اللغات الأوربية يشير الى تقارب المعنى ان لم يكن تطابقاً . فالحضارة مشتقة من الحض ، والمدينة تمثل قمة التجمع الحضرى . وفى اللغات الأوربية لفظ Civilization مشتق من Civitas بمعنى مدينة .

٢ - انظر للباحث كتاب : حضارة ونظم أوربا فى العصور الوسطى - باب المدن والتجارة
(3) Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2 P. 29

Carte : Voyageurs et Ecrivains Français en Egypte; P. 44 & Clerget : Le Caire, Tome; P.P. 152 - 153.

Dopp : Le Caire Vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age - (B. S. G. d'Egypte) Tome 23 :P. 144.

٦ - رحلة البلوى المغربى . ص ٥٥ .

٧ - المصدر السابق .

٨ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ، ص ١٧ .

٩ - ابن الأخوة : معالم القرية فى احكام الحسبة ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ (كمبريدج ١٩٣٧) .

١٠ - المقرئى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ٣ ص ١٩ (تحقيق الباحث) .

١١ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٧٤ - ٧٥ .

١٢ - نسبة الى قبيلة زويلة ، وهى من قبائل المغرب التى اعتمد عليها الفاطميون .

١٣ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٧٢ ، على باشا مبارك : الخطط التوفيقية

ج ١ ص ٨١ .

١٤ - ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة فى القراطين الصغرى والكبرى

خليل بن شاهين : زبدة كشف المالك ، ص ٢٧ م السيوطى : حسن المحاضرة ج ٢٢ ص ٢١٧

١٥ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، ج ٩ ص ٤٨

١٦ - تاريخ ابن الغرات ، سنة ٧٩٤ هـ العينية : عقد الجمال ، سنة ٦٦٤ هـ

١٧ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ١٢٥ م المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص

٢٥٢

ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٢١٧

- ١٨ - السخاوى : التبر المسبوك ، ص ١٧٤
١٩ - أنظر سيرة الظاهر بيبرس
٢٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٨٥٥
السخاوى : الذيل على رفع الامر ، ٨٢ - ٨٤
٢١ - المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩
٢٢ - الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ، ص ١٧٩٠
٢٣ - المصدر السابق ، ج ١١ ص ٩٠
٢٤ - المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤
٢٥ - ابن طباطبا : الفخرى فى الاداب السلطانية ، ص ١٦٧
٢٦ - الجاحظ : التاج فى اخلاق الملوك ص ٣٧ - ٣٨
المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩
ابو الفرج الاصفهاني : كتاب الاغانى ، ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٢٥٦ - ٢٥٨
٢٧ - ابن طباطبا : الفخرى فى الاداب السلطانية ، ص ١٨٧
٢٨ - المقرئى : فتح الطبيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ - ٧٥٤
٢٩ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٢ ص ٥٢ - ٥٤
٣٠ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦
٣١ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٥٢
٣٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١١
٣٣ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ - ٤٨٥
٣٤ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٢٩٥
(35) Dopp : Le Caire Vu par les Voyageurs Occidentaux du
Moyen Age (Bulletin de S. R. G. d'Egypte -Tome 23)
٣٦ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ١٧٨
٣٧ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ٢ ص ٢٧٧ ب (مخطوط) ، تاريخ ابن الفرات ج
١ ص ٢٢٧ ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ٢٠٥
(38) Ibrahim Salama : L'Enseignement Islamique P. 26
٣٩ - السخاوى : تحفة الاحياء ، ص ٢٩
٤٠ - ابن حجر : رفع الامر ورقة ١٢٥ ب (مخطوط)
٤١ - ابن قاضى شهاب : الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ١ ورقة ٤٦ (مخطوط)
٤٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٢٣ (الطبعة الاولى)
٤٣ - ابن قاضى شهاب : المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة
٤٤ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ٣٦٤ (الطبعة الاولى)
٤٥ - المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة
٤٦ - قصص ألف ليلة وليلة - قصة مريم الزنارية

- ٤٧ — السخاوى : الذود اللامع ، ج ١٠ ص ١٤ (ترجمة محمد بن محمد الفارسكورى)
 ٤٨ — ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ٤ ص ٣٣ ب (مخطوط)
 ٤٩ — سهر القلماوى : الف ليلة وليلة ، ص ٢٢٢
 ٥٠ — ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٤١٧ هـ . ويقول نفس المؤرخ فى حوادث سنة ٤٢٦ هـ « وعظم أمر العيارين ، وصاروا يأخذون الاموال ليلا ونهارا ، ولا مانع لهم ... والسلطان عاجز عن قهرهم » .
 ٥١ — ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤
 ابن دقمان الجوهري الثمين ، ص ٢٨ و ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ٩٣ و
 السخاوى . التبر المسبوك . ص ١٤٦
 ٥٢ — ابن بطوطة : تحفة النظار ، ج ٢ ، ص ٨٥ (طبعة باريس)
 ٥٣ — العيني : السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد ، ص ١٩٨ و
 ابن حجر : انباء النمر ، ج ١ ص ٧٩٨ و
 المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٤٢ — ٢٤٣ و اغالة الامة ، ص ٢٥
 ٥٤ — رحلة بنيامين التيطلى ، ص ٣٧ — ٢٨ ، ١٢٧ و ابن خرداذبة : المسالك .
 ص ١٥٣ و
 السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ١١٦ — ١١٧ و ابو القدا : المختصر ، ج ٢ ص ١٢٨ و
 ابن الاثير : الكامل ، ج ٩ ص ٨١ — ٨٢
 ٥٥ — متز . الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى (ترجمة د . ابو ريثة)
 ص ٥٨ — ٥٩
 ٥٦ — ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ٤٢ — ٤٣
 ٥٧ — الادريسي : صفة المغرب ، ص ٢٠٥
 ٥٨ — الشعراوى : ذيل لواقع الانوار ، ص ٣٦٩ و ابن حجر : الدرر الكامنة .
 ج ٤ ص ٣٨٠
 ٥٩ — ابن اياس . بدائع الزهور ، ج ٣ ص ٢٤٩ ، ٣٣٧ و السخاوى : التبر المسبوك
 ص ٢٥ و
 العيني : عقد الجمان — حوادث سنة ٦٦٩ هـ (مخطوط) .
 ٦٠ — ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٨٥ و ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٣ ص ٤٧٥ .
 ٦١ — الدمشقى . ذيل تذكره الحفاظ ، ص ٢٤ و العيدروسى : النور السافى
 ص ١٦ — ١٧ .
 ٦٢ — السخاوى . التبر المسبوك ، ص ٢١٦ و الذيل على الاصر ، ص ٨٣ — ٨٤ .
 المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٨٥٥ — ٨٦٠ (تحقيق الباحث) .
 ٦٣ — المقرئى : المواعظ ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ (بولاق) و السيوطى : الاشباه والنظائر .
 (م ١٧ — تاريخ الاسلام)

- ٦٤ - اشتهرت من هذه البرك بركة الحبش وبركة الرطلى وغيرها - انظر :
المقريزى : المواعظ ، ج ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها (الطبعة الاصلية) .
- ٦٥ - ابن دقماق : الانتصار ، ج ٤ ص ١١٠
- ٦٦ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ، ص ٧٠
- ٦٧ - ابن اياس : بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ .
- ٦٨ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٢٦
- ٦٩ - الادفوى : الطالع السعيد ، ص ٣٢٦ .
- ٧٠ - النرج الاصفهانى : كتاب الاغانى ، ج ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ و
أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ١٨٣ .
- ٧١ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٢٣ (ترجمة خديجة الرحابية) .
- ٧٢ - ابن الاثير . الكامل فى التاريخ . حوادث سنة ٣٤٢ د .
- ٧٣ . سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٤٩ ص ٨
- ٧٤ - Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - P. P. 31-34 .
- ٧٥ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ص ٣٤٧ هـ .
- ٧٦ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣٥ .
- ٧٧ - المقريزى : كتاب السلوك ج ٢ ص ٧٥٤ (تحقيق استاذنا المحرم محمد مصطفى
زيادة) - ٤
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٤١ .
- ٧٨ - المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٥٥ (بولاق) و كتاب السلوك ج ٢
ص ٦٤٢ ، ٧٥٤ .
- ٧٩ - سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٩ ص ٤١ .
- ٨٠ - الماوردى : الاحكام السلطانية . ص ١٠٣ - ١٠٥ .
- ٨١ - المسعودى : مروج الذهب ، ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٣ .
- ٨٢ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٧ - ٨ و النويرى السكندرى : الامام ،
ج ٢ ص ٣٤٢ و
- الماوردى : الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ .
- ٨٣ - ابن تغرى بردى : حوادث الدهور فى مدى الايام والشهور ، ج ٣ ص ٤٩٦ ،
- ٨٤ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ .
- ٨٥ - البيرونى : الآثار الباقية ، ص ٢١٥ - ٢٢٤ (طبعة ليبزج ١٨٧٨) .
- ٨٦ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها و ابن اياس . بدائع الزهور .
حوادث ٧٨٧ هـ .
- ٨٧ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٤٧ و ابن دقماق : الانتصار
ج ٤ ص ١١٥
- ٨٨ - سيرة الظاهرة بيبرس ، ص ٦٢ .

- ٨٩ - السيوطنى : الايضاح ، ص ٥ - ٦ (مخطوط) .
٩٠ - ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .
٩١ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٣ ص ١٨٤ (ترجمة عمر بن أبى الفتوح)
ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٨٠ ، السخاوى : التبر المسبوك ، ص ١٥٨
سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٢٠ ص ٥٢ .
٩٢ - قصص ألف ليلة وليلة ، قصة قمر الزمان ، ج ٤ ص ٢٢٨ .
٩٣ - ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ (ترجمة عثمان بن على بن عمر)
"تنويرى : اللام بالاعلام ، ج ٢ ص ٢١٦ .
٩٤ - ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٣١ .
٩٥ - ابن دانيال الموصلى : طيف الخيال ، ص ٣٩ - ٤٠ .
٩٦ - السخاوى . التبر المسبوك ، ص ٢٩١ .
٩٧ - القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٣٠٠ .
٩٨ - ابن الحاج . المدخل . ج ٢ ص ٢٦٤ .
٩٩ - الشاشتى : الديارات ، ص ١٥٦ - ١٥٧ (تحقيق كوركيس عواد ، ١٩٦٦)
ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٤٩٤ ، السعوى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ٢٤٣
١٠٠ - ابن دقماق الانتصار لواسطة عقد الامصار ، ص ٦٧ .
١٠١ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٤٧٩ ، المقرئى : المواعظ ، ج ٢
١٠٢ - ابن تغرى بردى : حوادث الدهور ، ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .
١٠٣ - العيى : عقد الجمان - حوادث سنة ٧٢٣ هـ (مخطوط)
١٠٤ - ستاريخ ابن الفرات ، ج ٦ ص ١٤٥
١٠٥ - ابن حجر : انباء الفجر ، ج ١ ص ٥٦٠
١٠٦ - السخاوى : التبر المسبوك ص ٧ ، المقرئى : السلوك ، ج ٢ ص ٤٣٢
١٠٧ - ابن الحاج . المدخل . ج ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١
١٠٨ - السخاوى . التبر المسبوك ، ص ٢٤٩
١٠٩ - ابن دقماق : الجواهر الثمين ، ص ١١٧
١١٠ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٤ ص ٢١٦
١١١ - حى : تجارب الامم ، ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ، السيوطنى : تاريخ الخلفاء ،
ص ٢٥٣
التصولى : اخبار الراضى لله ، ص ٥ - ٦
يحيى بن سعيد : صلة تاريخ الطبرى ، ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥
المقرئ : نفع الطيب ، ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥
١١٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ٤١٢
١١٣ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٢٥ (ترجمة خديجة امير حاج)

- ١١٤ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ٤ ص ٣٩٥ ٢ المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ص ٢١٦ ٢
- المسعودي : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٩ (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل)
- ١١٥ - ابن عساکر : تاريخ دمشق (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير) ٢
- العيني : عقد الجمان ، حوادث سنة ٧١٦ هـ ٢
- ذيل الاعلام بتاريخ أهل الاسلام ، ج ٢ ص ٢٠٧
- ١١٦ - ابن عساکر : تاريخ دمشق (ترجمة ملكة بنت داود) ٢
- ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ٥٥٥
- ١١٧ - لأبن حجر : الدرر الكامنة ، ج ١ ص ٣٦٠ (ترجمة اسماء بنت الفجر) ٢
- ج ٢ ص ٢١٢ (ترجمة حنيفة بنت المحدث و ترجمة عائشة بنت ابراهيم) ٢
- ج ٣ ص ٣٦٦ (ترجمة فاطمة بنت عباس)
- ١١٨ - ابن عساکر : تاريخ دمشق (ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر)
- ١١٩ - المقرئی : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٦٩ ٢
- ابن تغری بردی : التاجيم الزاهرة ، ج ٥ ص ٣٦١ ٢
- المسعودي : التبر المسبوك ، ص ٣٦٤ ٢
- ابن عساکر : تاريخ دمشق (ترجمة ملكة بنت داود الصوفية)
- ١٢٠ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٤١ ٢ ١٤٢
- ١٢١ - المصدر السابق . نفس الجزء . ص ٥٥
- ١٢٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٧ - ٢٣
- ١٢٣ - تاريخ ابن الفرات : حوادث سنة ٧٩٢ هـ ٢ العيني : عقد الجمان ، بمسنة ٧٩٢ هـ ٢
- ابن تغری بدوی . السجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٥٤٠
- ١٢٤ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ص ١٣٢
- ١٢٥ - المقرئی . السلوك ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ
- ١٢٦ - المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ
- ١٢٧ - ابن الهاج : المدخل ، ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤٣
- ١٢٨ - المقرئی : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٨٨٤
- ١٢٩ - تاريخ ابن الفرات ، ج ١٢ ص ٤٢ ٢
- السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ٢٠٩
- ١٣٠ - المقرئی : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ (الطبعة الاهلية)
- ١٣١ - الذهبي : تاريخ الاسلام ، ج ٢١ ص ٦ - ٧ ٢
- الكتبي : عيون التواريخ ، ج ٥ ص ٣٣١ ٢

- المقريزى : كتاب السلوك ، سنة ٦٦٤ هـ ، سنة ٧٤٥ م .
- ابن قاضى شهية : الاعلام ، ج ٢ ص ٩٦ .
- ومن المراجع الحديثة انظر كتاب المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المالك (للباحث)
- ١٢٢ - سيرة ابن طولون ، ص ٥٢ - ٥٤ ، ابن تفرى يردى : النجوم ج ٣ ص ١٤-١٥
- ١٣٢ - الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٧٩ - ٨٢ (طبعة القاهرة، ١٩٣١)
- ياقوت : معجم البلدان - مادة بغداد .
- ١٢٤ - ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٤٠٦ (طبعة - بيروت) .
- ١٢٥ - المقري : نفع الطيب ، ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ (بولاق ١٨٦٢) .
- ١٣٦ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٧
- ١٣٧ - ابن تفرى يردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١
- النويرى : نهاية العرب . ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط)
- ١٣٨ - المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٢ (الطبعة الاهلية)
- ١٣٩ - انظر كتاب معالم القرية فى طلب الحسبة لابن الاخرة
- وكذلك كتاب نهاية الرتبة فى طلب الحسبة للشيزرى
- ١٤٠ - انظر رحلة ابن جبير ، ص ٢٢ . ٢٦٠ (تحقيق د . حسين نصيب ، القاهرة ١٩٥٥)
- ١٤١ - المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٢ (الطبعة الاهلية)
- ١٤٢ - الجامكية هى الراتب المربوط لشهر أو أكثر ، وجمعها جوامك - انظر (Dozy : Supp. Dict. Arabe)
- ١٤٣ - النويرى : نهاية العرب ، ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط)
- ١٤٤ - ابن تفرى يردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨
- ١٤٥ - المقريزى : اغاثة الامة بكشف الغمة ، ص ٣٥
- ابن حبيب : درة الاسلاك فى دولة الاتراك . ج ١ ص ٣٢
- ١٤٦ - المقريزى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ص ٦٢٨
- (تحقيق استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة)
- ١٤٧ - استقينا المعلومات الخاصة بهذه الفقرة من عشرات الحجج الشرعية التى ترجع الى عصرى الايوبيين والمماليك . اما فى ارشيف وزارة الاوقاف واما فى محفوظات المحكمة العليا الشرعية وتتوه بالجهود التى بذلها المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة فى تصوير هذه الحجج حفاظا عليها . وكذلك بالجهود التى قام بها الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم والاستاذ الدكتور محمد امين فى حقل دراسة وثائق الحجج الشرعية - انظر :
- محمد محمد امين : فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر سلاطين المماليك .
- قام بنشره المعهد العلمى الفرنسى للانثار الشرقية بالقاهرة (١٩٨١)
- ١٤٨ رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٢٦٠ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

- ١٤٩ - ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ، ج ١ ص ٢٢٢ و
القفاطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١١١
١٥٠ - تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ و العيني : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ
١٥١ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ١٤ - ١٥ و
البلوى : سيرة ابن طولون ، ص ٥٣ - ٥٤
١٥٢ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ - ٧١
١٥٣ - رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٦ - ١ (مخطوط)
١٥٤ - انظر ايضا بالاضافة الى الحجة المذكورة - وهى محفوظة بأرشيف المحكمة العليا
الشرعية بالقاهرة - مكنبه ابن الفرات فى تاريخه ، ج ١٥ ص ٨٠ ومن المراجع الحديثة
انظر :
محمد محمد امين : الارواق والحياة الاجتماعية فى مصر (القاهرة ، ١٩٨٠)
١٥٥ - رحلة ابن جبیر ، ص ٢١ (تحقيق د . حسين نصار)
١٥٦ - رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٤١ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)
١٥٧ - ابن حوقل : صورة الأرض ، ص ٢٨٦ (طبعة بيروت)
١٥٩ - وثيقة وقف السلطان الغورى سنة ٩١١ هـ (رقم ٨٨٣ بأرشيف وزارة الأوقاف
ببغداد) - وقد نشر هذه الوثيقة وحققها مع دراسة علمية ضافية زميلنا الأستاذ الدكتور عبد
اللطيف إبراهيم .
١٦٠ - ابن الاخوة . معالم القرية . ص ١٥٦
١٦١ - المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠
١٦٢ - ابن الاخوة . معالم القرية ، ص ١٥٦
١٦٣ - عبد اللطيف البندادى : أخبار مصر ، ص ١٦٦
١٦٤ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٣ ، ص ١١٦
١٦٥ - انظر وثيقة وقف السلطان الغورى التى سبقت الاشارة اليها هى حاشية ١٥٩
١٦٦ - نفس الوثيقة السابقة
١٦٧ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٦
١٦٨ - ابن تغرى بردى : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٧
١٦٩ - سيرة النظار ببيروت ، ج ١ ص ٦٦
١٧٠ - ابن الاخوة . معالم القرية ، ص ١٥٧
١٧١ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ١٧٣
١٧٢ - ابن حبيب : درة الاسلاك فى دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣٠ و
ابن دنايال : طيف الخيال ، ص ١١٨
١٧٣ - السيوطى : منتقى الينبوع - ورقة ٤ (مخطوط)
ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ٢٢٨
١٧٤ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ٣٧٦ و السخاوى : الضوء الملاح ، ج ١٢

- ص ٢٥ - ترجمة خديجة ابنة أمير حاج ، ص ٤٤ - ٤٥ ترجمة زينب ابنة العلاء
١٧٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٤ ص ٢٩٤ (الطبعة الاملية)
(176) Laurent d'Arieux : Memoires du Chevalier d'Arvieux,
P. 216
(177) Kammerer : Le Regime et le Status des des Etrangers
en Egypte, P. 20
Reinaud : Traites de Commerc entre la Republique de Venise
et les Derniers Sultans Mameloucs d'Egypte, P. 40.
المقرئى : السلوك ، ج ٢ ص ٦٩٤
١٧٨ - محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ - كتاب السلوك للمقرئى

(٦)

بعض أضواء جديدة على المؤرخ
أحمد بن علي المقرئى وكتابه

يحتل عصر سلاطين المماليك - وهو العصر الذى يمتد من منتصف القرن السابع الهجرى (الثالث عشر للميلاد) حتى أوائل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر للميلاد) أى قرابة قرنين ونصف من الزمان - يحتل أهمية خاصة على الصعيدين العالمى والمحلى * ذلك أن هذا العصر والكتبته أحداث مثيرة ، وتيارات قوية بارزة فى مختلف الأنشطة الحربية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، مما جعل دولة سلاطين المماليك - وعاصمتها القاهرة - قبة انظار المعاصرين من الاصدقاء والاعداء جميعا : الاصدقاء ينشدون مساعدتها ويأملون فى عونها ، والاعداء يرجون مسالتها ويتجنبون غضبتها ، ويتقون بطشها * ومن يتتبع تاريخ دولة سلاطين المماليك برعى وإدراك يلمس حقيقة لها مغزاها ، هى أنه لا يكاد يمر عام الا وتشهد القاهرة وصول سفارة أو أكثر ، بعضها من مختلف أنحاء العالم الاسلامي فى المشرق والمغرب ، يطلب أصحابها اعترافا من الخلافة العباسية بالقاهرة يضىء عاينهم صبغة الشرعية ، أو يشكو لسلطان المماليك بعض الجيران والاعداء طالبا تأييده المعنوى والحربى * والبعض الآخر من الدول والقوى التجارية فى غرب حوض البحر المتوسط ، تطلب بعض التسهيلات لرعاياها وتجارتها ، أو تنشئ عقد اتفاقية تجارية تحقق لهم قدرا من الضمانات والامتيازات فى اراضى سلطنة المماليك *

وهكذا غدت القاهرة مركز ثقل السياسة العالمية فى عصر سلاطين المماليك ، ومحور العلاقات بين العالمين الاسلامي وغير الاسلامي ، وعاصمة المال التى تتحدد فيها أسعار العملات والسلع والغلات ذات القيمة العالمية ، سواء كانت من حاصلات المشرق أو انتاج الغرب * ولا شك فى أن الانتصارات الكبرى التى حققها سلاطين المماليك فى صدر دولتهم ، سواء على كتلة تثار

فارس والعراق أو على الصليبيين في الشام ، أضفت حالة من المجد على هذه الدولة ، بحيث غدت في نظر المسلمين جميعا تمثل بقية من مجد الاسلام . وبخاصة أن هذا النشاط الخارجى الواسع النطاق - على الصعيدين الحربى والسياسى - لم يكن سوى مظهرا واحدا من مظاهر نهضة شاملة متعددة الجوانب ، اخترنا أن نطلق عليها اسم النهضة الثانية - ولا نقول الاخيرة - فى الاسلام .

ويعيننا من أمر هذه النهضة التى لم تترك جانبا من جوانب النشاط الحضارى الاطرقتة واسهمت فيه بسهم وافر ، أن كل من تعرضوا لها من الباحثين حتى الآن عللوا لها تعليلا مبتورا ، فى ضوء النشاط الاقتصادى الذى اتصف به عصر سلاطين المماليك ، وما حققه أولئك السلاطين من ثروات طائلة نتيجة لاحتكارهم بعض الحاصلات الاساسية فى التجارة العالمية بين الشرق والغرب ، وبخاصة تجارة التوابل والفلفل ، وما ترتب على هذا النشاط من توافر عنصر المال الذى مكن المماليك من اقامة المنشآت والمؤسسات والمشاريع الضخمة ، وتشجيع العلماء والادباء والفنانين .

هذا هو الرأى السائد فى كتابات جبهة الباحثين المحدثين . ونحن مع اعترافنا بأن الانتعاش الاقتصادى دعامة اساسية لاية نهضة حضارية ، الا أنه من الاهمية بمكان أن ندرك أن المال ليس الدعامة الوحيدة فى بناء الحضارات ، وإنما لابد أيضا من توافر الجذور ، أعنى البيئة الحضارية والانسان المنتج . ونقصد بالبيئة الأرض الطيبة ذات الامكانيات الحضارية الراسخة ، وذات المناخ المناسب الذى يساعد على الانتاج ، والموقع الوسط الذى يجعل منها بابا مفتوحا على التيارات الحضارية والسياسية فى العالم الخارجى . أما الانسان فنعنى به العنصر البشرى البناء الذى لديه الاستعداد ولديه القدرة - ليس على الانتاج فحسب - بل أيضا على الابداع . وهذا كله ما توافر لدولة سلاطين المماليك عند مولدها على أرض مصر فى منتصف

القرن السابع للهجرة ، الثالث عشر للميلاد .

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أيضا أن العالم الاسلامى - رغم تفتته سياسيا فى ذلك الدور الاخير من العصور الوسطى - الا أنه ظل فى نظر المسلمين المعاصرين يمثل عالما واحدا فسيحا ، ينتقل المسلم بين أرجائه من مصر الى آخر ، وهو اينما حل انما يقيم فى ديار الاسلام ويستظل بمظلته . وهكذا فان النهضة الكبرى التى تزعمتها مصر فى عصر سلاطين المماليك أسهم فى بنائها مجموعة ضخمة من أبناء مصر وغير أبناء مصر من الوافدين عليها من شتى انحاء العالم الاسلامى ، مشرقه ومغربيه . فالى جانب القلقشندى والاسنوى والنويرى والسفاوى . . . وغيرهم من أبناء مصر الذين ينسبون الى مدنها وقراها ، نسمع - من جملة من نسمع عنهم من اعلام هذه النهضة - عن ابن خلدون وابن حبيب ، وغيرهما من الاعلام الذين وفدوا على مصر فى ذلك العصر من المغرب والمشرق . ويحكى ابن حجر العسقلانى عن بعض علماء الشام ، وغير الشام من بلاد الاسلام ، انهم قالوا عن بلادهم فى ذلك العصر « هذا بلد ضيق عن علمى وهجروها الى مصر (١) » . وهناك فريق ثالث من العلماء ولدوا على ارض مصر ، وكان اجدادهم أو آبائهم قد نزحوا الى مصر فى مرحلة سابقة ، فنشأ هذا الفريق غير مصريين من ناحية الأصول والجذور ، مصريين من ناحية المولد والنشأة . ومن هؤلاء الحافظ شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى ، الذى يصف نفسه بأنه « العسقلانى الأصل ، المصرى المولد - القاهرى الدار » ومن هذا الفريق أيضا شيخ المؤرخين المصريين - فى القرن التاسع الهجرى ، الخامس عشر للميلاد - تقي الدين أحمد بن على المقرئى .

ومن المتعارف عليه فى المصادر المعاصرة أن اسرة المقرئى بعلبكية الأصل ، تنسب الى حارة المقارزة ، إحدى الحارات القديمة فى مدينة بعلبك ، وقد نزح والده على الى مصر ، وسكن القاهرة ، حيث انجب ابنه أحمد .

ونذكر ابن حجر أنه رأى بخط المقرئى مايدل على أن ولايته كانت فى سنة ست وستين وسبعمائة هـ (١٣٦٤ - ١٣٦٥ م) * وكان أن نشأ أحمد بن على المقرئى نشأة طيبة فى بيئة حضارية لها طابعها الذى يختلف كثيرا عن البيئة التى عاش فيها أجداده * فإذا كان أجداده قد عاشوا فى بعلبك ، تلك البلدة الراسخة فوق جبال الشام ، فإن شهرة بعلبك فى تلك العصور لم تتجاوز الدور الذى لعبته فى الصراع بين حكام المسلمين بعضهم وبعض من ناحية ، أو بينهم وبين الصليبيين من ناحية أخرى * وربما كان لها دور فى حوادث زحف التتار على بلاد الشام من ناحية ثالثة * وبالتالى فإن بعلبك - بحكم موقعها - كانت فى كثير من أدوار تاريخها ميدانا للصراع بين القوى المتنافسة ، أو معبرا للتجارة ، وربما ماوى لبعض الفرق الدينية ، التى تشكل أقلية متناثرة فى بلاد الشام * ولكنها فى جميع الحالات لم تكن مركزا لحركة علمية مزدهرة ، ولم نسمع عن أحد شيوخ العلم أنه نزح إليها واستقر فيها * هذا كله بالإضافة الى جوها الشديد البرودة بسبب ارتفاعها ، مما جعل منها مكانا غير مفر على النزوح اليه والإقامة فيه *

أما المؤرخ أحمد بن على المقرئى فيعتز ويفخر بأنه ولد بين جنابات القاهرة ، وفى حى من أكثر أحيائها صخبا وامتلاء بالحياة والنشاط الاجتماعى والاقتصادى المتنوع * وقد ذكر المقرئى عن سوق حارة برجوان التى ولد ونشأ فيها - أنه « أعظم أسواق القاهرة » ، ما برحنا ونحن شباب نفاخر بحارة برجوان سكان جميع حارات القاهرة ، (٢) * وكانت القاهرة - كما سبق أن اشرنا - مقصد كل معسر أو طموح ، وصفها الرحالة المعاصر ابن بطوطة بأنها « أم البلاد المتناهية فى كثرة العمارة ، المتباهية فى الحسن والنضارة ، مجمع الوارد والصادر ، ومحط الضعيف والقادر (٣) » * ولذا نرجح أن عليا المقرئى - والد المؤرخ تقى الدين أحمد - أنما نزح من بعلبك الى القاهرة يلتمس سعة العيش شأنه شأن الكثيرين من أهل الشام على مر عصور التاريخ ، وأنه عندما استقر فيها كان يعانى ضيق ذات اليد ، بدليل

أن جد تقي الدين أحمد لأمه - وهو ابن الصايغ الحنفي - هو الذي كُتِل تعليمه واشرف على تنشئته ، وفق مذهبه ، وهو المذهب الحنفي (٤) .

وهكذا نشأ أحمد بن علي المقرئ نشأة دينية علمية ، واتاحت له ظروفه أن يرضى طموحه العلمي فتتلمذ على مجموعة من كبار علماء وشيوخ عصره الذين عجت بهم القاهرة . هذا إلى أنه في تنقلاته خارج القاهرة ومصر ، التقى بكثير من العلماء . يترجم السخاوي لأحمد بن علي المقرئ ، فيقول عنه : « نشأ بالقاهرة نشأة حسنة ، فحفظ القرآن وسمع جده لأمه الشمس بن الصايغ الحنفي والبرهان الأمدى ، والعز بن الكويك ، والنجم بن رزين ، والشمس بن الخشاب ، والتنوخى ، وابن أبي الشحنة ، وابن أبي المجد ، والبلقيني ، والعراقي ، والهيتمي ، والفريسي ، وغيرهم . وقيل أنه سمع المسلسل على العماد بن كثير . »

ثم إن المقرئ أدى فريضة الحج ، فسمع بمكة من النشاورى الاميوطى ، والشمس بن سكر ، وأبى الفضل الثويرى القاضى ، وسعد الدين الاسفراينى وأبى العباس بن عبد المعطى . . . وجماعة « وأجازله الأسنوى والأزرعى ، وأبو البقاء السبكى ، وعلى بن يوسف الزرندي ، وآخرون . ومن الشام الحافظ أبو بكر وأبو العباس بن العز ، وناصر الدين محمد بن داود وطائفة . . . » (٥) .

وعندما توفى والده فى سنة ست وثمانين وسبعمائة هـ - وكان أحمد عندئذ قد جاوز العشرين من عمره - تحول شافعيًا واستقر منذ ذلك الوقت على مذهب الشافعية . وكانت ظاهرة التحول من مذهب إلى آخر منتشرة بين المعاصرين ولها أهميتها وخطورتها فى حياة الفرد - وبخاصة إذا كان من المشتغلين بالعلم أو المتولين وظائف الدولة - لأنه معنى اعتناق مذهب معين هو أن ينكب على دراسة أصول هذا المذهب ، ويركز فى تحصيله على استقاء العلم من شيوخه . هذا إلى أن كثيرا من الوظائف ذات الصبغة الدينية كالقضاء

والحسبة والنظر في المؤسسات الدينية والخيرية ، كان يشترط فيمن يليها ان يكون من اتباع مذهب معين ، يحدده العرف ، أو حجة الوقف المحبوس على ذلك المرفق أو تلك المؤسسة .

والمواقع ان المقرئ لم يعش في المرحلة الاولى من حياته بعيدا عن جو الوظائف العامة . وكان اول ما وليه من هذه الوظائف وظيفة موقع — أى كاتب — بديوان الانشاء بالقلعة ، وهى وظيفة لها اهميتها فى ذلك العصر لانه لا يليها الا من يتمتع بمواصفات معينة ومستوى راق من العلم والاسلوب (٦) . ثم عين المقرئ بعد ذلك نائبا من نواب الحكم — أى قاضيا — عند قاضى القضاة الشافعى . وبعد ذلك تولى الخطابة بجامع عمرو ، ثم بمدرسة السلطان حسن فاماما لجامع الحاكم مع نظر هذا الجامع ، ثم مدرسا للحديث بالمدرسة المؤيدية . ويبدو ان المقرئ حظى بمكانة خاصة عند السلطان الظاهر برقوق وابنه السلطان فرج بن برقوق ، فعينه السلطان برقوق فى وظيفة محتسب القاهرة والوجه البحرى سنة احدى وثمانمائة ، فتولاها وتحنى عنها اكثر من مرة . وفى تلك الاثناء تزوج المقرئ وانجب ابنته التى ماتت بالطاعون الذى اجتاح مصر سنة ٨٠٦ هـ .

وقد دخل المقرئ دمشق مع الناصر فرج بن برقوق فى سنة عشر وثمانمائة ، وعاد معه الى مصر . وعرض عليه قضاؤها عدة مرات فأبى . ويبدو انه تردد على دمشق بعد ذلك أكثر من مرة فتولى فيها نظر وقف القلانسي والبيمارستان النورى الذى كان من شروط وقفه ان يتولى نظره قاضى دمشق الشافعى ، ولذا عينه السلطان فرج بن برقوق نائبا للحكم بدمشق ، أى قاضيا بها . وفى دمشق تولى المقرئ أيضا تدريس الحديث بالدرستين الاشرفية والاقبالية . ولكنه لم يلبث ان ضاق ذرعا بالمنصب ، وغلبت عليه طبيعته المهادنة ، فآثر التفرغ للاشتغال بالعلم ولذا هجر دمشق بعد ان اقام بها نحواً من عشر سنوات ، وعاد الى مصر ، حيث « اقام ببيله (القاهرة) عاكفا على الاشتغال بالتاريخ ، حتى اشتهر به ذكره وبعد فيه ضيقه » (٧) — وحسب

المقريزى فى حياته الوظيفية ان يقول فيه السفاوى - وهو الذى يكاد لم يسلم احد من قلمه ولسانه - « وجمدت سيرته فى مباشرته » (٨) وفى هذه المرة لم يترك المقريزى القاهرة الا لفترة محدودة - تقارب خمس سنوات - اتجه فيها الى مكة حيث ادى فريضة الحج ، مع اشتغاله بالتدريس والتأليف فى تلك الاثناء .

وقد استهل المقريزى نشاطه فى التأليف بالشروع فى وضع موسوعة كبرى اسمها « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » وهى الموسوعة التى نسبت اليه وعرفت باسم خطط المقريزى . وقد بدأ المقريزى فى كتابة خطة حوالى سنة ٨٢٠ هـ ، واستمر فى كتابتها حتى قبل وفاته بعامين اى حتى سنة ٨٤٢ هـ - وفى تلك الاثناء لم يكن المقريزى منقطعا انقطاعا تاما لتأليف هذا الكتاب وانما دون كتب اخرى عديدة . منها الكبير ومنها الصغير ، كما سنذكر فيما بعد . ونرى ان طول المدة التى استغرقها تأليف كتاب « المواعظ والاعتبار » يرجع الى ان هذا الكتاب ليس من كتب التاريخ العادية التى تقتصر على سرد الحوادث والسنين سنة بعد اخرى ، وانما هو بمثابة موسوعة عمرانية جغرافية ، تاريخية اقتصادية اجتماعية سياسية فنية . . بكل معانى الكلمة . تناول فيه المقريزى بلاد مصر ، فعالج مدنها واثارها ومعالمها الرئيسية ، واصفا كلا منها وصفا دقيقا ، متتبعا تاريخ كل اثر من العصور القديمة - او القبطية - الى العصور الاسلامية ، حتى ايامه . واذا كان قد توسع فى وصف بعض مدن الوجهين البحرى والقبلى ، وبخاصة مدينة الاسكندرية التى كانت قبل الفتح الاسلامى عاصمة مصر ، وظلت على ايام المقريزى اكبر ثغورها على البحر المتوسط ، فان خطورة هذه الموسوعة تتضح عندما ينتقل المقريزى الى الكلام عن القاهرة بمعناها الكبير - أعنى القاهرة الحضرية وما يرتبط بها من فسطاط وعسكر وقطائع - ليدرسها دراسة مسهبة مستفيضة ، جعلت من خطته مصدرا له اهميته البالغة بين مصادر تاريخ (م ١٨ - تاريخ الاسلام)

مصر فى العصور الوسطى ، وبخاصة فى عصر سلاطين المماليك ، عصر
الزعامة السياسية والحضارية * (٩)

على اننا لا نستطيع ان نتعرض لكتاب المواعظ والاعتبار للمقريزى دون
ان نشير الى مسألة هامة لها اهميتها ، ما تزال تشغل فكر الباحثين واستنفدت
الكثير من جهود المؤرخين المشتغلين بتاريخ تلك الحقبة والمهتمين بالمقريزى
ومكتبته التاريخية * اما هذه المسألة فهى ماوجه الى المقريزى من اتهام بأنه
نقل كتابه « المواعظ » عن كتاب صنفه الاوحدى . وظفر المقريزى بمسودته ،
فنسب الكتاب الى نفسه (١٠) . والاوحدى هذا هو المرقى الشافعى الاديب
المؤرخ - احمد بن عبد الله بن الحسن بن طوغان بن عبد الشهاب الاوحدى
المتوفى سنة ٨١١ هـ . ترجم له السخاوى فقال عنه « اعتنى بالتاريخ ، وكان
لهجابه ، وكتب مسودة كبيرة لخطط مصر والقاهرة ، تعب فيها وأفاد وأجاد
وبيض بعضها ، فبيضاها المقريزى ونسبها لنفسه مع زيادات » (١١) .

واذا كان السخاوى قد ساق هذا الاتهام دون سند فى ترجمته للاوحدى،
فانه نكر فى موضع آخر من مؤلفاته انه استقى هذا الاتهام من شيخه
ابن حجر العسقلانى * يقول السخاوى « وكذا جمع خطها المقريزى وهو
مفيد . قال لنا شيخنا (ابن حجر) انه ظفر به مسودة لجاره الشهاب احمد
بن عبد الله ابن الحسن الاوحدى - بل كان بيض بعضه - فاحذما وزاد
عليها زيادات ونسبها الى نفسه » (١٢)

وهذه القضية الخطيرة - التى وقف امامها معظم الباحثين وقفة تردد -
والتي قال فيها المستشرق كاترمير « يحسن ان نقض النظر عن هذه القضية
ونتجنب الادلاء فيها برأى قاطع » (١٣) . نعتقد انه قد آن الاوان لنصدر فيها
حكما فاصلا بجرأة وامانة ، لان مثل هذه الامور لا ينبغي ان تترك معلقة .
وليس اخطر فى مثل هذه القضايا التاريخية من اصدار الاحكام العشوائية
التي لا سند لها الا العاطفة ، ولذا نمهد لحكمنا بابرار الحثيثات الآتية :

أولاً :- الأدبنة لا تكون على أساس اتهام اثنين في صورة كلمات عابرة أطلقها رجل في حق زميل له في المهنة ، مع ما كان معروفاً بين المشتغلين بالمهنة الواحدة - ومن جعلتهم العلماء - من تحاسد . لو كان أحد الثقات من المعاصرين قد شارك السخاوى فيما وجهه إلى المقرئ من التهام ، لصار لزاماً علينا أن نأخذ هذا الاتهام بعين الجدية . أما وقد انفرد به السخاوى وحده - وهو الكاتب السباب المولع بتجريح الرجال ، والذي يكاد لم ينج أحد - حتى ابن خلدون - من رشاش قلمه ، فإن الأمر في نظرنا يحتاج إلى وقفة طويلة للتدبر والتحصيل . كيف تأخذ بشهادة رجل واحد قال فيه معاصره السيوطي : « ماترون في رجل ألف تاريخاً جمع فيه أكابر وأعياناً ، ونصب لكل لحومهم خواناً ، ملأه بذكر المساوي وثلب الأعراض » . وفوق فيه سهماً على قدر أعراضه - والأعراض هي الأعراض - جعل لحم المسلمين جملة طعامه وأدامه ، واستغرق في أكلها أوقات فطره وصيامه (١٤) ، أما ابن أياس - المؤرخ الهادي المتزن - فقد أشار إلى السخاوى وكتابه « الضوء اللامع » فقال « ألف تاريخاً فيه الكثير من المساوي في حق الناس » (١٥)

إذا كان هذا هو حكم المعاصرين على السخاوى ، ونظرتهم إلى كتاباته وأحكامه ، فهل تؤخذ شهادته في حق عالم جليل مثل المقرئ على محمل الجدية ، دون سند أو دليل أو قرينة ؟؟

ثانياً : والغريب أن السخاوى الذي انفرد بتوجيه هذا الاتهام إلى المقرئ هو نفسه الذي يقول عن المقرئ - في ترجمته له - أنه نشأ نشأة حسنة وأنه « شارك في الفضائل » وأنه « حمدت سيرته في مباشراته » وأنه « كان كثير الاستحضار للمواقف القديمة » وأنه « اتصف بحسن الخلق وكرم العهد وكثرة التواضع وعلو الهمة لمن يقصده ، والمخبة في المذاكرة ، والدوام على التهجد والاوراد ، وحسن الصلاة ، ومزيد الطمأنينة فيها ، والملازمة

لمنته ٠٠ ؟؟ فكيف تتوافق هذه الصفات كلها لشخص متهم بسرقة مال الخير
ونسبته الى نفسه ؟

حقيقة ان هذا الاطراء من جانب السخاوي لم يأت خالصا نقياً ، وانما
مشوباً ببعض الغمز واللمز ، كأن يقول فيه « وكان حسن المذاكرة بالتاريخ
لكنه قليل المعرفة بالمتقنين ، ولذلك يكثر له فيهم وقوع التحريف والسقوط ،
وربما صحف في المتن » او كأن يقول فيه « كان كثير الاستحضار للوقائع
القديمة في الجاهلية وغيرها ، أما الوقائع الاسلامية ، ومعرفة الرجال
واسمائهم ، والجرح والتعديل والراتب والسير وغير ذلك من اسرار التاريخ
ومحاسنه فغير ما هو فيه » وهكذا فان طبيعة السخاوي في تجريح الرجال
تغلب عليه ، فلا يستطيع أن يمدح انساناً دون أن يذمه ولا أن يثنى على عالم
دون أن ينتقص من قدره .

فاذا اراد السخاوي أن يتصيد هفوة في كتابات المقرئ ، فانه يقول :
« وربما صحف في المتن . وما رأيته بخطه في ذلك (ابن البدر) وهو بفتح
الموحدة والبدال المهملة فضبطه بخطه بالبدل . و (علي بن منصور الكرجي شيخ
السلفي) وهو بالجميم فضبطه بالخاء المعجمة . وكثيراً ما يجعل (عبد الله)
عبيد الله وعكسه . بل ويبلغني انه جعل (أباً طاهر بن محمش) - راوي الحديث
المسلسل بالاولوية - حين حدث به - بالخاء المعجمة بدل المهملة »

وهكذا نسي السخاوي - أو تناسى أن المؤلف عندما ينهك في الكتابة
كثيراً ما يهتم بتسجيل الافكار والمعلومات ، قبل أن تتطاير ، أكثر مما يهتم برسم
الحروف ، كما نسي أن لكل مؤلف مصادره التي يرجع اليها وهذه المصادر
لا تسلم غالباً من تحريف الناسخين . ولا ندرى كيف يتفق هذا النقد مع قول
السخاوي نفسه عن المقرئ « وقد قرأت بخطه أن تصانيفه زادت على مائتي
مجلدة كبار وأن شيوخه بلغت ستمائة نفس » .

ثالثا : ان المتتبع لكاتابات المسخاوى يكتشف انه عندما تجرعه طبيعته الى الرغبة فى اتهام برىء او تجريح عالم او النيل من انسان لا غبار عليه ، فانه كثيرا ما يتمتر خلف شيخه واستاذہ ابن حجر ، فيقول « قال شيخنا ، و ترجمه شيخنا فى معجمه فقال ٠٠ » هذا غالبا هو أسلوبه فى معظم من تقدمهم من الاعلام ، ومن جملتهم ابن خلدون والمقريزى * ولكننا نتتبع كتابات شيخه، فلا نجد الا قلما عفا واسلوبا مهذبا ، واذا استدعى الامر - احيانا - نقدا هادئا بعيدا عن القذف والتجريح * وعندما يتعرض ابن حجر لذكر تقى الدين المقريزى فانه لا يذكره الا بكل تقدير واجلال * بل يصير ابن حجر - فى اكثر من موضع من كتاباته - على وصف المقريزى بانه صديقه المقرب * ولنا ان نسال للسخاوى كيف ارتضى استاذہ وشيخه ان يصادق انسانا خرب الذمة يعرف عنه انه سرق كتابا لغيره ونسبه الى نفسه ؟ وكيف ارتضى استاذہ لنفسه ان يتناقض ضميره فيصف المقريزى بحسن الخلق وهو يعلم انه خرق العهد وخان الامانه واستولى على مالغير دون وجه حق * اليس شهاب الدين ابن حجر العسقلانى هو الذى قال عن صديقه احمد بن على المقريزى « وفى الاكثر هو مؤثر للانجماع بمنزله مع حسن الخلق وكرم العهد ، وصديق الود * وبيننا من الود ما لا يسعه الورق * الله تعالى يديم النفع به » (١٦) ؟ !

ليس ابن حجر هو الذى افتتح كتابه « رفع الاصر عن قضاة مصر » بالاشارة الى المقريزى بوصفه مصدرا من المصادر التى استقى منها مادة كتابه ، فقال عنه « رفيقى الامام الاوحد المطلع تقى الدين المقريزى » (١٧) ؟ !

ليس ابن حجر هو الذى ترجم للمقريزى فى الصفحات الاخيرة من موسوعته « انباء الفخر » فقال عنه « وكان اماما ، پارعا مقننا ، متقنا ، ضابطا ، دينا ، خيرا ، محبا لاهل السنة ، يعيل الى الحديث والعمل به ٠ » (١٨) ؟ !

واخيرا ، اليس المسخاوى نفسه هو الذى كتب عن شيخه واستاذہ ابن

حجر: انه وصف المقرئى بأنه صاحب « التظم الفائق » ، والنثر العابق ،
والتضانيب الباهرة ، خصوصا فى تاريخ القاهرة ، فانه أحيا معالمها ، وأوضح
مجايلها ، وجدد مآثرها ، وترجم إعيانها » (١٩) .

ومن الواضح أن الإشارة فى العبارة الأخيرة الى مآثر المقرئى فى
كتابه عن القاهرة ، يقصد بها ما كتبه عنها فى خطه . فكيف يصف ابن حجر
المؤرخ تقى الدين المقرئى بأنه أحيا معالم القاهرة وأوضح مجايلها . وهو
يعلم أن ما كتبه عن القاهرة وخطها مسروق عن الأوحدى ؟؟

رابعاً :

وإذا افترضنا أن الأوحدى قد كتب مؤلفاً فى خطط مصر والقاهرة
وأن المقرئى رجع الى هذا الكتاب وأفاد منه فإنه لم يفعل بذلك غير ما كان
يفعله غيره من جمهرة العلماء المعاصرين ، أن لم يكونوا كلهم دون استثناء .
ذلك أن الوضع جرى فى تلك العصور على أن يستعين المؤرخ - على وجه
المخصوص - بكتابات من سبقه . ولذا نجد الجزء الجديد المبكر فى كتابة
أى مؤرخ هو الجزء الذى عاصر المؤرخ أحداثه وشاهدها عن كثب ، وسمع به .
عن قرب ، أن لم يكن قد شارك بنفسه فى صنع بعضها . ولو اتجهنا الى اتهام
أى مؤرخ أخذ عن ساقية ومعاصريه بالسرقة ، لما بقى مؤرخ من مؤرخى
الاسلام - بعد القرن الرابع للهجرة - لا تقع عليه التهمة ، ولادين الجميع
دون استثناء بمن فيهم السخاوى نفسه ، وشيخه ابن حجر . وعلى سبيل
المثال : لماذا لا نتهم مؤرخاً عملاقاً مثل ابن الأثير بالسرقة لأنه أفاد من الطبرى
وغير الطبرى من المؤرخين السابقين ؟

خامساً :

ومن هذا المنطلق نرى المقرئى يتتبع فى خطه كل أثر ، فيذكر تاريخه
السابق ، وماطراً عليه من تطورات عبر العصور ، ويترجم للأشخاص الذين
يرتبط ذلك الأثر بهم - من مؤسسين ومصلحين وغير ذلك - ويشير خلال ذلك

الى المصادر والكتب التى رجع اليها وأفاد منها ، حتى يصل إلى أيامه فيذكر ما
شاهد عليه هذا الأثر أو ذلك من الأحوال والمكيفة التى اتركه عليها . . .
وبذلك يضرب مثلاً أعلى فى الأمانة والدقة والمثابرة فى التقصى والاستقصاء . .

وعلى سبيل المثال فهو يتتبع تاريخ جامع ابن عبد الظاهر ، ويترجم
لصاحب هذا الجامع . وما يزال يتتبع المراحل التى مر بها حتى يصل الى
عصره ، فيقول « وهو اليوم قائم على اصوله » (٢٠) . وعندما يتكلم عن جامع
القلعة يتتبع تاريخه الى أن يقول « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة
الجمعة » (٢١) بل أنه فى كلامه عن الجامع الاشرفى يتتبع ما أجرى
فيه من زيادات واصلاحات حتى سنة ٨٢٧ هـ ، أى بعد وفاة الاوحدى بستة
عشر عاماً فكيف يقال أنه نقل كتابه عن الاوحدى ؟ (٢٢) كذلك فى كلامه عن
المدرسة القمحية يشير الى ما طرأ على الاوقاف الموقوفة عليها سنة ٨٢٥ هـ ،
أى بعد وفاة الاوحدى بأربعة عشر عاماً (٢٣) وعندما يعالج الرحاب ، يقول
عن رجة باب العيد هذه الرحبة كان أولها من باب الريح أحد ابواب القصر الذى
اتركنا هدمه ٠٠ (٢٤) وعندما يتكلم عن باب النصر . يقول أن بذر الدين
الجمالى « عندما عمر سور القاهرة نقل باب النصر من حيث وضعه القائد
جوهر الى حيث هو الآن ، فصار قريباً من مصلى العيد ، وجعل له باشورة
ادركت بعضها ٠٠ (٢٥) » ، فإذا لم يستطع المقرئ أن يحدد موقع أثر من
الأثار الخالية أو ذكر معلومة عنه ، توقف وقال « واللله أعلم » (٢٦) .

سادساً : لم ينكر المقرئ اتصاله بالأوحدى ، وهو بذلك لم ينف أنه قد يكون
قد استفاد منه (٢٧) وفى الوقت نفسه فإن المقرئ حرص على أن يوضح فى
تقديمه لكتاب المواعظ المصادر التى اعتمد عليها وأفاد منها ، فقال فى أمانة
وصراحة :

« وأما أى انحاء التعاليم التى قصدت فى هذا الكتاب ، فأنى سلكت فيه
ثلاثة انحاء ، وهى : النقل من الكتب المصنفة فى العلوم ، والرواية عن
ادركت ، والمشاهدة لما عاينته ورأيت » . فأما النقل من دواوين العلماء التى

صنفهما فى انواع العلوم ، فانى اعزو كل نقل الى الكتاب الذى نقلت منه ،
لاخلص من ههته وابراً من جريرته . . وحسب العالم ان يطم ماقبل ذلك ويقف
عليه . واما الرواية فمن ابركت من الهلة والمشايخ ، فانى فى الغالب والاكثر
اصرح باسم من حدثنى ، الا ان لايتحاج الى تعيينه او اكون نسيته ، وقل ما
يتفق مثل ذلك . واما ما شاهدته ، فانى ارجو ان اكون — ولله الحمد — غير
متهم ولا ظنين ، *

فهل هناك توثيق للمصادر التى يعتمد عليها باحث ، وتحديد للمراجع التى
رجع اليها وافاد منها اقوى من هذا التوثيق وذاك التحديد ؟ مع ملاحظة
مستوى العصر الذى عاش فيه المقرئ وما ائصف به ذلك العصر من منهج
خاص واسلوب معين فى البحث والتسجيل *

سابعاً : ولا ادل على امانة المقرئ والمأمة بجهود السابقين واثارهم ، من
انه حرص على ان يذكر اسماء من سبقوه من العلماء والمجتهدين فى ميدان
الخط ، مركزاً على الكندى والقضاعى وابن بركات النحوى والجوانى وابن
عبد الظاهر وابن المتوج * ويقف عند ابن المتوج بالذات — وليس الأوحدى —
ليقول انه كان آخر من كتب قبله عن الخطوط، وأنه يصل فى كتابه الى ذكر احوال
مصر وخططها الى اعوام بضع وعشرين وسبعمائة *

واذا افترضنا — جدلاً — ان المقرئ اخذ عن الأوحدى ، فماذا يضيره او يقلل
من قيمة عمله ، طالما انه لم يقتصر على ما ذكره الأوحدى ، وانما استعان
بمن سبقوا الأوحدى فى كتابة خطط مصر والقاهرة * هذا الى ان السخاوى
عندما اتهم المقرئ بأنه نقل ماكتبه الأوحدى قال ان ذلك تم « مع زيادات »
وطالما اننا لم نثر على ماكتبه الأوحدى ، فمن يدري ان تكون هذه الزيادات
هى لب اللباب * وانها الجوهر الثمين فيما سجله المقرئ الأمين ؟

ومن يتتبع أسلوب المقرئ فى المواعظ يدرك ان طريقة الاسناد التى اتبعها
فى ذكر المعلومات والروايات ، لا يمكن ان تتفق مع فكرة نقل الكتاب عن الغير ،

وخاصة ان بعض تلك الروايات سمعها المقرئى بأذنيه وأسندها الى من رواها له . فهو على سبيل المثال يصف قيسارية جهاركس فيقول « رأيت جماعة من التجار الذين طافوا البلاد يقولون لم نر فى شىء من البلاد مثلاً فى حسننها وعظمتها » ثم يتابع كلامه فيقول « قال الحافظ جمال الدين يوسف بن احمد ابن محمود اليعمرى : سمعت الامير الكبير ٠٠ » (٢٨) وفى كلامه عن الاسواق يقول فى ذكر القصبه « سمعت غير واحد ممن أدركته من المعمرين يقول ان القصبه تحتوى على اثنى عشر ألف حانوت ٠٠ » وعندما يتكلم عن الحارة الحمودية يقول « ذكرها نلسحى فى تاريخه مرارا . قال فى سنة أربع وتسعين وخمسمائة ٠٠ » (٢٩)

ومرة أخرى نؤكد أن خطط المقرئى عبارة عن موسوعة كبرى عالج فيها الجوانب العمرانية والجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية ، فضلا عن التاريخ بمعناه الكبير الواسع . وهو فى تأريخه لحصور مصر الاسلامية حرص على أن يشير فى كل موضع الى مؤرخى ذلك العصر الذين أخذ عنهم وافاد منهم . فاذا تعرض لأوضاع مصر فى فجر الاسلام فانه يشير الى ابن عبد الحكم وابن يونس والمسعودى، ويعالج تاريخ الفسطاط منذ انشائها فيشير الى الكندى وابن زولاق . فاذا تعرض للطلولونيين والاخشسيديين ومدينة القطائع ، أشار الى ألبلى وابن يونس والكندى . وعند تأسيس القاهرة والكلام عن الفاطميين وآثارهم يشير الى ابن زولاق والمسبحى وابن المأمون والجوائى وغيرهم من اعلام ذلك العصر . ويتدرج الى العصر الايوبى ، فيركز على القاضى الفاضل واليعمرى وعماد الدين الاصفهانى . وفى العصر المماليكى الأول يشير الى محبى الدين بن عبد الظاهر وابن المتوج ، فضلا عن معاصريه من المعمرين ومن سمعوا عنهم ، كأن يقول « اخبرنى شيخنا قاضى القضاة مجد الدين اسماعيل بن ابراهيم الحنفى وخال أبى تاج الدين اسماعيل بن احمد ابن الخطباء أنهما أدركا يكوم الريش عدة امراء يسكنون فيها دائما ٠٠٠ » (٣٠) .

والواقع هذا هو منهج المقرئ في كافة مؤلفاته وكتبه ، وليس فقط في كتاب المواعظ كما سنذكر فيما بعد .

ثامنا : ان المتأمل في إنتاج المقرئ يدرك أنه أحد العلماء الموسوعيين الذين يفخر بهم عصر سلاطين المماليك . حقيقة أن إنتاجه الخصب ينصب بصفة أساسية على تاريخ مصر الإسلامية ، ولكنه حرص في هذا المجال على أن يغطي جميع حلقات ذلك التاريخ ، بحيث خصص لكل حلقة مؤلفا قائما بذاته . من ذلك أنه وضع كتابا في أخبار مدينة انفسطاط يغطي تاريخ مصر منذ الفتح العربي الاسلامي حتى قيام الدولة الفاطمية . ووضع كتاب (اتعاظ الحفنا بأخبار الخلفاء) يغطي تاريخ مصر في العصر الفاطمي . ووضع كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » يغطي تاريخ دولتي الايوبيين والمماليك .

فهل من الصعب على عالم واسع المعرفة متنوع الثقافة مثل المقرئ أن يؤلف كتابا في خطط مصر والقاهرة ، هو في جملته موسوعة في تاريخ مصر وأوضاعها العمرانية في العصور الإسلامية ؟

تاسعا : لو كان المقرئ قد نقل كتابه عن غيره ، ولو كان كتاب الخطط المقرئية مسروقا عن مسودة للاوحدى ، لما احتاج صاحبه في نقله (وتبويضه) الى تلك السنين الطويلة التي استنفدها وضع الكتاب المذكور . فالمعروف أن المقرئ أتمنى عمره في وضع كتاب المواعظ والاعتبار ، فبدأ في تأليفه عام ٨٢٠ هـ وفرغ منه عام ٨٤٣ هـ أى قبل وفاته بعامين ومعنى ذلك أنه قضى في تأليف هذا الكتاب نحواً من ربع قرن . فهل يتطلب نقل مسودة كل هذا العمر الطويل ؟

عاشرا : وإخيرا ، فإن المسخاوى الذى انفرد بتوجيه هذه التهمة الى المقرئ ، هذا المسخاوى نفسه لم يستطع — رغم نزعته الهدامة عندما يتعرض لسير الرجال — أن يخفى إعجابه بالمقرئ ، فألف كتابا اسماء « التبر المسبوك

فى ذيل السلوك » وهو كتاب ضخى فى أربعة اجزاء (٣١) . وكما يتضح من عنوان الكتاب ، فان السخاوى وضعه تكملة وذيلاً لكتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى . ولنا ان نتساءل : اذا كان المقريزى غير أمين واذا كان - كما وصفه السخاوى - قد غير ما هو فى (الوقائع الاسلامية ومعرفة الرجال واسمائهم والجرح والتعديل والمراتب والسير وغير ذلك من أسرار التاريخ ومحاسنه) فلماذا وقع اختيار السخاوى على كتاب المقريزى بنذات دون غيره من عشرات الكتب التاريخية التى عالجت تاريخ نفس الحقبة فى القرن التاسع الهجرى - ليضع ذيلاً له ؟

وبعد ، فانا نرجو أن تكفى هذه الحثيات لاصدار حكم عادل فى قضية ظلت معلقة بضعة قرون ، وتخوف معظم الباحثين المحدثين من البت فيها بقرار حاسم ، ومن جملة هؤلاء الباحثين بعض شيوخنا واساتذتنا ، غفر الله لهم ولنا .

ومهما يكمن من امر ، فان كتاب « المراعظ والاعتبار » المعروف بأسم « خطط المقريزى » يعتبر دون شك درة فريدة تزدان بها المكتبة العربية فى حقل الدراسات التاريخية ، لأنه يسد فراغاً أساسياً ، بحيث لا يمكن الاستعاضة عنه - فى كثير من المعلومات التى انشرد بها دون غيره - بأى كتاب أو مصدر آخر ، مع كثرة المصادر المعاصرة وتنوعها .

على انه اذا كان تقى الدين أحمد المقريزى قد استهل انتاجه العلمى بالشروع فى تأليف كتاب المراعظ والاعتبار ، فانه كثيراً ما أحس أثناء وضع هذا الكتاب أن بعض المعلومات التى جاءت فيه تحتاج الى مزيد من الشرح والتفصيل . لذلك شرع أثناء مسيرته فى تأليف الكتاب فى وضع سلسلة من المؤلفات « قصد فى كل منها أن يشرح ما أجمله من اخبار الدول الاسلامية المصرية التى تناولها قبلاً فى بكر مؤلفاته » (٣٢) .

وقد قسم بعض الباحثين المحدثين (٣٣) مؤلفات المقريزى الى قسمين :

كتب موسوعية ضخمة ، واخرى تخصصية صغيرة • القسم الأول بعضه عنى فيه المقرئى بالتاريخ العام ، مثل كتاب (الخبر عن البشر) وكتاب (الدرر المضيئة فى تاريخ الدول الاسلامية) وكتاب (امتاع الاسماع بما نلرسل من الانباء والاحوال والصفدة والمتاع) • والبعض الآخر ركز فيه المقرئى على تاريخ مصر الاسلامية ، وتراجم المشاهير من أهلها وابنائها • ومن هسذا البعض كتاب (المقفى الكبير) فى تراجم أهل مصر والوافدين عليها ، وكتاب (درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة) وهذان الكتابان فى التراجم ، خصص أولهما لتراجم البارزين من أهل مصر ، والذين وفدوا عليها واقاموا فيها منذ الفتح العربى الاسلامى • والثانى خصصه المقرئى لتراجم المشاهير من معاصرية •

أما فى تاريخ مصر السياسى ، فقد ألف المقرئى ثلاثة كتب تغطى تاريخها منذ الفتح العربى حتى أيامه : الأول كتاب (عقد جواهر الاسقاط فى تاريخ مدينة القسطاط ، ويعالج تاريخ مصر الفاطمية حتى بداية العصر الفاطمى • والثانى كتاب (امتاع الصنفا بذكر الائمة الفاطميين الخلفا) ، وقد عالج فيه تاريخ مصر الفاطمية • أما الثالث فهو كتاب (السلوك لمعرفة دول الملوك) وقد أرخ فيه المقرئى لمصر منذ بداية الدولة الايربية حتى قبيل وفاته فى سنة ٨٤٥ هـ (٣٤) • وهذه الكتب الثلاثة الاخيرة التى خصصها المقرئى لمعالج تاريخ مصر السياسى فى العصور الاسلامية ، يكملها الكتاب الذى أفرده لمعالج تاريخ مصر العمرانى ، ونعنى به كتابه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) وهو موسوعة تاريخية سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية ، ثقافية ، فنية •• بكل معانى الكلمة ، كما سبق أن ذكرنا •

أما عن الكتب التخصصية الصغيرة ، فإنها رغم صغر حجمها كبيرة القيمة ، لأن كلا منها عبارة عن رسالة قيمة عالج فيها المقرئى مشكلة من مشاكل التاريخ وأجانباً مهملات من جوانبه أو طرفه من طرف المعرفة ، بحيث

يصد كل منها ثغرة أحسن بوجودها فى عالم الفكر والمعرفة (٢٥) * وإذا كانت موسوعات المقرئى ومؤلفاته الكبيرة تموج بتفاصيل أحداث التاريخ وأعمال الخلفاء والسلاطين والملوك ، وتراجم المشاهير من الحكام والأمراء والعلماء والتجار ، فإن كتبه الصغرى لا تتسع لكل ذلك * ولذا نجد أنها تتصف بالتركيز والايجاز ، ويغلب عليها أن يتعرض كل كتاب منها لمشكلة معينة فى التاريخ الإسلامى * فكتاب (النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم) يعالج مشكلة قديمة فى التاريخ * وكتاب (الامام باخبار من بأرض الدبشة من ملوك الاسلام) وكذلك كتاب (الطرف الغربية من أخبار حضرموت العجيبة) يعالجان بعض الجوانب المهملة فى التاريخ الإسلامى * أما كتاب « الذهب المسبوك بذكر من حج من الخلفاء والملوك » وكتاب « تراجم ملوك العرب » فيعرفان مجموعة من ملوك الاسلام ربط بينهم نشاط واحد أو ركن واحد من أركان الدولة الإسلامية الواسعة *

وهناك من هذه الكتب الصغيرة ما قصد به المقرئى إلقاء الضوء على بعض الأوضاع المعاصرة مثل كتاب « البيان والاعراب بمن نزل أرض مصر من الاعراب » وهو يعرف بالقبائل العربية المنتشرة فى مصر على أيام المؤلف * بل أن المقرئى تناول فى بعض هذه الكتب جوانب من العلوم البحتة ، فهو فى كتابه « المقاصد السنية لمعرفة الاجسام المعدنية » يتكلم عن المعادن والاجسام المتولدة من الابخرة والادخنة المحتبسة فى الأرض ويفرق بين المعادن والاجسام للطرق - وهى الذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد والاسسراب والخاصين - والمعادن غير القابلة للطرق بسبب ليونتها - كالزئبق - أو الاجسام الصلبة التى تتعرض للكسر فى حالة الطسرق ، مثل اليواقيت والشب والنشادر *

ومن أمثلة هذا النوع من الكتب - أو الرسائل العلمية - التى ألفها المقرئى كتاب (نحل إبر النحل) ، الذى يتعرض بالشرح فيه للنحل وأنواعه

ومراحل نموه وطباعه واللوانه وأحجامه ، ثم ينتقل إلى بيوت النحل أو خلاياه ، فيتكلم عن مواضعها في الجبال والسهول وأنواعها ، ويصف أشكالها وطريقة العمل فيها . وبعد أن يوضح الآفات التي يتعرض لها النحل ، ينتقل إلى عسل النحل وأنواعه وفوائده واللوانه ، ويربط ذلك كله بالزهور التي يعيش عليها النحل وأثر كل منها في نوع العسل الذي يخرجها .

والمقرئ يرى عندما يتكلم في هذه الكتب العلمية عن جانب معين من جوانب العلوم لا يفوته أن يربط كلامه بالحياة الواقعية والاقتصادية . فهو في كلامه عن المعادن يشير إلى مالها من أهمية اقتصادية في حياة الناس .

وعندما يتكلم عن النحل يوضح القيمة الاقتصادية للعسل — وبخاصة في العصور الوسطى — وكيف أنه يشكل مصدراً هاماً لإيرادات الدولة ، لأنه يدخل في المعاملات السلطانية والجهات الديوانية . هذا فضلاً عن الشمع الذي يستخرج من بيوت النحل ، وما كان له من دور كبير في الحياتين العامة والخاصة ، بوصفه المصدر الأساسي للإضاءة عندئذ ، حتى أن سوقاً كبيراً من أسواق القاهرة — عرف باسم سوق الشماعين — تخصص في تجارة الشموع وحدها .

على أن أهم مؤلفات المقرئ الصغيرة — في نظرنا — هو دون شك كتاب (أغاثة الأمة بكشف الغمة) ، نظراً لما له من قيمة اقتصادية واجتماعية كبيرة ، ولأن المقرئ ضمنه كثيراً من الآراء والنظريات التي سبق بها عصره بكثير . وفي هذا الكتاب يتعرض المقرئ لتاريخ المجاعات ، والأوبئة التي أصابت مصر وأهلها منذ القدم ، وحتى المجاعة الشديدة التي عاصرها (٧٩٦ — ٨٠٨ هـ) والتي فقد في الطاعون الذي صاحبها ابنه الوحيدة سنة ٨٠٦ هـ ويبدو أن هذه المحنة التي ابتلى بها المقرئ جعلته يتحمس لتأليف الكتاب المذكور ، حتى أنه ما كان ينكب على تأليفه عقب وفاة وحيدته ، حتى

فرغ منه بعد قرابة العام ، وعندئذ يقول عن نفسه أنه عكف على « ترتيب هذه المقالة وتهذيبها في ليلة واحدة من ليالى المحرم سنة ثمان وثمانمائة » .

وترجع أهمية كتاب « اغاثة الامة » الى أنه دراسة ناقدة تحليلية ، يغلب عليها الطابع الاقتصادى الاجتماعى . ومن خلال هذه الدراسة ينتقد المقرئى كثيرا من الاوضاع القائمة فى الدولة وما يرتبط بها من سوء تصرفات الحكام ، ويرجع الازمات الاقتصادية التى تحل بالبلاد الى تلك الاوضاع والتصرفات . وفى الوقت نفسه نرى المقرئى يحلل تلك الازمات تحليلًا اقتصاديا يجمع بين العمق والايجاز ، ويشرح مآلها من آثار اقتصادية واجتماعية ، مما يجعل من كتابه هذا ظاهرة فكرية لها أهميتها وخطورتها فى عصر سلاطين المماليك .

على أن عظمة المقرئى وزعامته لمؤرخى عصره لا تنبع من كثرة مؤلفاته وتنوع مواضيعها ، ومثابرته على الكتابة والتأليف ، بقدر ما تنبع من منهجه فى كتابة التاريخ . ونستطيع أن نحدد أركان هذا المنهج فى الجوانب الآتية :

أولا : امانة العرض ، والقدرة على التجرد من الاهواء ، وعدم التعصب لراى أو التحيز لفكر مع عفة القلم واحترام الغير .

وإذا كانت امانة صفة لازمة لكل عالم ، فإنها ألزم للمؤرخ منها لآى عالم آخر . والمؤرخ عندما يروى رواية عن الغير ينبغي أن يحافظ عليها كما هى . وإذا روى بعض مشاهداته ، عليه أن يكون دقيقا فيما يسجله ، لأن هذه الرواية أو تلك ستكون مع الأيام سجلا ومرجعا يعتمد عليه اللاحقون . وربما ضاع الأصل الذى استقى منه المؤرخ روايته ، وعندئذ تبقى العبارات التى سجلها المؤرخ مصدرا ، شاهدا على الناس - الموتى والاحياء - شاهدا على الماضى والحاضر ، والشهادة فى الاسلام لها أصولها وآدابها (٣٦) .

وبمقارنة كتابات المقرئى بما دونه غيره من المؤرخين المعاصرين ،
نجده اكثرهم اعتدالا ، واوفرهم دقة ، وابعدهم عن الاستجابة للاهواء والميول
والنزوات . هذا بالاضافة الى انه فى كتابته للتراجموالسير نراه دائما متحكما فى
قلمه ، يحترم الصغير والكبير سواء ، عفيف اللفظ والكلمة . حتى فى نقده
لمن يستحق النقد يبدو المقرئى متحرزا منضبطا يخشى الله فيما يقسول ،
ولا يتخذ من التاريخ اداة لتجريح الناس ونهش اعراضهم والكشف عن
خباياهم .

ولا يخفى علينا ان المقرئى عاش فى عصر كثر طواله التحاسد بين
العلماء وتعرض بعضهم لبعض بالنم والاساءة . ولكن المقرئى ظل بعيدا
عن الخوض فى ذلك المستنقع ، مكتفيا عند الشروع فى تأليف كتاب بأن يدعو
الله « ان يحلى هذا الكتاب بالقبول عند الجلة والعلماء كما اعوذ به من تطرق
ايدى الحساد اليه والجهلاء ، وان يهدينى فيه — وفيما سواه من الاقوال
والافعال — الى سواء السبيل » (٣٧) .

وحسبنا الفارق بين هذا النهج المعتدل ، وبين ما كان عليه مؤرخ آخر
معاصر كالمسخاوى ، وصفه معاصره السيوطى بانه ألف تاريخا « ملأه بذكر
المساوىء وثلب الاعراض » (٣٨) . وقال عنه ابن اياس انه « ألف تاريخا
فيه كثير من المساوىء فى حق الناس » (٣٩) .

ثانياً : لم يكتف المقرئى بتدوين ما يسمعه ونقل ما يقرأه . وانما عرف
عنه التدقيق وحب الاستقصاء والرغبة فى معرفة اسباب الظواهر وعلل
الاحداث . يقول المقرئى عن نفسه — عند ذكر بعض الاحداث « فكثرت تعجبى
من ذلك ، ومازلت افحص عنه على عادتى فى الفحص عن احوال العالم ،
حتى وقفت على .. » (٤٠) .

وهذه الصفة المتأصلة فى المقرئى ، التى يلمسها الباحث فى كتاباته

تجعله يسمو فوق مستوى كثيرين غيره من المؤرخين السابقين والمعاصرين ، بل واللاحقين حتى أوائل القرن الماضي . ذلك أن الغالب على المؤرخين عندئذ هو أن يسرد الواحد منهم أحداث التاريخ مكتفيا بما يصل الى علمه عن طريق النقل والسماع . وإذا كان المؤرخ أمينا أسند الرواية الى من نقلها عنه ، وربما فعل ذلك خشية الله أو حتى يتحلل من مسئولية وتبعية ما يرويه . ولا نقول أن المقرئ تجرد من هذه النزعة أو تخلى عن هذا الأسلوب ، فقد لجأ في سرده أخبار السلف الى الاعتماد على روايات السابقين ، وكثيرا ما أشار اليهم حفظا لحقوقهم وتمسكا بامانة النقل والرواية . ولكن المقرئ كان لا يكتفى بذلك ، وإنما كثيرا ما يحرص على أن يقف امام الرواية التاريخية ليناقشها ويفندما ، مقارنا إياها بغيرها ، مستقصيا أسبابها ، محاولا التعليل لها . وفي هذا كله تظهر الحاسة التاريخية الموهبة لدى المقرئ ، وقدرته - لا على الاستيعاب وحسن العرض فحسب - بل أيضا على التحليل والتفنيد والتعليل . ويتضح هذا الاتجاه في كافة مؤلفات المقرئ ، سواء كتبه الكبيرة المليئة بالأحداث - كالسلوك أو كتاب المواعظ المشحون بذكر الآثار والمعالم العمرانية - ، أو كتبه الصغيرة ، مثل « أغاثة الأمة » أو في مقالاته ورسائله العلمية مثل كتابه عن المعادن وكتاباه عن النحل .. وغيرها .

ثالثا : عدم الاسراف في الاستطراد . والمقصود بالاستطراد الانتقال من موضوع الى ثان الى ثالث لأتفة الأسباب وأوهى المناسبات . وربما تنبه الكاتب بعد فترة - قد تطول أو تقصر - الى أنه ترك موضع حديثه ويعد عنه ، فيعتذر للقارئ وأحيانا يستغفر الله ويعوذ به من الشيطان الرجيم الذي صرفه عن قصده ، ويخط عريض يقول « نعود الى ذكر كذا » (٤١) . وبذلك يصبح مساره ، ولكنه لا يثبت أن يقع في المحذور من جديد ويعود الى الاستطراد بعد قليل .

ومن المؤرخين المعاصرين من يحاول أن يهرج جنوحه نحو الامتطارد ،
مبدعى انه تعتمد ذلك للترويج عن القارئ وابعاد الصام عنه اذا هو ظمّل
منكبا على قراءة موضوع واحد ، أو انه قصد انصاف القارئ ببعض الطرائف
لينشط فكره ويسوى غله .

ومهما يقل من اننا نهج لحيانا فى استطرادات السابقين معلومات
جديدة ، قد يفوق بعضها فى مضمونة ما يحويه المتن الاصلى من معلومات ،
فان منهج البحث العلمى السليم يتطلب من الباحث تركيز الفكر فى موضوع
معين ، والوصول الى الحقائق والتنتائج عن اقصر الطرق ، وعدم تشسيت
الفهم بمسائل اخرى بعيدة عن موضوع البحث الاساسى ، مهما تكن هذه
المسائل على درجة من الاهمية والخطورة . وفى ذلك يقول ابن النديم -
صاحب الفهرست - من علماء القرن الرابع الهجرى (العاشر للميلاد) :
« النفوس تشرب الى النتائج دون المقدمات ، وترتاج الى الغرض المقصود
دون التطويل فى العبارات » .

ونلمس استقامة منهج المقرئ وعزوفه عن الاستطارد فى كافة مؤلفاته
الكبيرة والصغيرة . ويبدو انه ادرك ما تعاني منه الكتابة التاريخية من تطويل
ومط يعرضها للمسح ويفسد صورة التاريخ ، بدليل ما ذكره فى مقدمة
موسوعته « المواعظ والاعتبار » من انه يحرس على أن يكتب كتابه هذا « من
خير اطالة ولا اكلثار ، ولا انصاف مغل بالغرض ولا اختصار ، بل وسط بين
الطرفين وطريق بين » . وفى هذا يبدو اعتدال المقرئ وتمسكه بالطريق
الوسط ، فلا اطالة واستطارد ولا ايجاز ولا اختصار مغل .

ولعلنا لسنا بحاجة الى الاشارة الى أن تنوع الموضوعات التى
حواما كتاب « المواعظ والاعتبار » لا ينبغى أن تفسر بانها شوع من
الاستطارد ، لأن طبيعة دراسة الخطط وما يرتبط بها من اثار ومنشآت واخبار

مؤسسيها ومنشئيهيها ، وما شهدت من أحداث خاصة ومهمة . كل ذلك في
بند عريق مثل مصر يتمتع بتاريخ حافل ، وفي مدينة خالدة مثل القاهرة
سهمت منذ مولدها بسهم وافر في النشاط الحضاري لدولة الاسلام . هذا
كله جعل لكتاب المواعظ وضعاً خاصاً لأن طبيعة الدراسة تتطلب تنوع
الموضوعات وتشعبيها .

رابعاً : العناية بأخبار مختلف طبقات الشعب وفئاته . ذلك أنه مما
يؤخذ على كتابة التاريخ في تلك العصور ، أن المؤرخين تمشوا مع الأوضاع
التي تعتبر التاريخ ربيب الحكام والخلفاء والسلطين والملوك والأمراء ،
ويأتالي فانهم ركزوا في تدوين التاريخ على تسجيل أخبار الحكام وما كان
يجرى في القصور ، مع التطرق أحيانا الى أخبار الاميان والمرموقين من
القادة والتجار والعلماء ونحوهم . أما الشعوب وعامة الناس ، وما كان
يجرى في الاسواق والحارات ، وما دار خارج الحواضر والمدن من ريف
وبادية . فكان المؤرخ لا يتعرض له عادة الا بالقدر الذي يمس سيرة الحكام
والايعان . ويتضح ذلك من اسماء وعناوين الكتب التاريخية في تلك العصور
مثل « الجواهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلطين » و « الدرر الكامنة
في أعيان المائة الثامنة » و « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » .

ولم يكن باستطاعة المقريزي أن ينزع نفسه من عصر نشأ وعاش فيه .
وصار يعبر عن وجه من فكره وعقليته . ونكتنا نجده في كتابته للتاريخ
يذكر الحكام والسلطين والأمراء ، ولا يهمل الإشارة الى عامة الناس
والشعب . وعندما أراد اسما لحوليياته الشهيرة اختار أن يسميها « السلوك
لمعرفة دول الملوك » فهو لم يختص الملوك بأشخاصهم وإنما استهدف دول
الملوك ، وكل دولة فيها الكبير والصغير . وإذا كان قد اختص المسك
والخلفاء والملوك بكتاب ، فإنه اختصهم بالذكر في كتاب أكثر ارتباطا بشعائر
الدين وذكر الله ، فوضع كتابا صغيرا اسماء « الذهب المسبوك بذكر من حج

من الخلفاء والملوك ،

ولم يكن المقرئ يكتب للخاصة وحدهم ، وإنما كان يكتب للعمامة أيضا . وبعبارة أخرى فإنه حرص على أن يجد الجميع في كتاباته غذاء وسلوى . يقول عن كتابه « المواظب والاعتبار » ، مما نصه « وائى لأرجو أن يحظى أن شاء الله تعالى عند الملوك ، ولا يتنبو عنه طباع العامى والصلوك . ويجله للعالم المنتهى ، ويعجب به الطالب المبتدى . وتريضاه خلائق العابد الناسك ولا يمجحه سمع الخليع الفاتك . ويتخذاه اهل البطالة والرفاهية سمرا ، ويعدده اولى الراى والتدبير موعظة وعبرا » (٤٢) .

خامسا : عدم مداينة الحكام . ذلك أن أفة خطيرة من الآفات التى ابتلى بها التاريخ على مر العصور هى مداينة كثير من الكتاب للحكام والسلطين والملوك ، فيبرزون ما لهم من محاسن ويستترون عى ما لهم من عيوب . ومن أجل ذلك ربما يقلب بعضهم الحق باطلا والباطل دقا . والمعروف أن المقرئى دون مؤلفاته فى القرن التاسع الهجرى ، أى فى عصر اختلت أمور طبقة الممالك الحاكمة ، واهتز نظامهم ، وفسدت أحوالهم ، وبدت صورتهم غير ما كانت عليه فى القرنين السابقين . ولكنه لم يضعف أمام بريق الجاه ، ولم يصغر أمام السلطين الذين عاصروهم والذين عرضوا عليه الوظائف والمناصب ، وإنما أثر فى مرحلة معينة أن يعتزل الخدمة الحكومية ويترك المناصب للراغبين فيها ، واختار المقرئى أن يقضى المرحلة الأخيرة من حياته عاكفا فى بيته بالقاهرة على الاشتغال بالعلم والتأليف والكتابة (٤٣) . ولم يترك داره الا ليتجه الى مكة حيث اقام مجاورا بضع سنوات قليلة ، واصل خلالها الكتابة والتأليف ، وعاد بعدها الى القاهرة مكبا على حياته العلمية .

وبذلك لم يسمح المقرئى لنفسه أن يكون عبدا للسلطان أو اسيرا للوظيفة . الأمر الذى جعله حرا فيما يكتبه . وبالتالى فإنه لم يكن يتجبرج من نقد الإوضاع القائمة ، وكشف النقاب عن أوجه الفساد فى جهاز الدولة ،

والقاء المسئولية على عاتق السلاطين والحكام . من ذلك أنه في حوادث سنة ٨٣٢ هـ يتحدث عن جشع السلطان برسباي وتطرفه في سياسة الاحتكار وأنزال المظالم بالتجار « حتى حل بالناس بلاء لا يمكن حكايته » (٤٤) . وفي حوادث سنة ٨٣٤ هـ ينتقد بشدة الخلل الذي أصاب نظام الحكم وجهاز الحكومة « فتزايدت المضرة لكثرة التناقض وعدم الثبات على الأمر واستخفاف العامة براعيها » . . . (٤٥) . وهكذا نلمس في المقرئى قلما منطلقا وفكرا حرا .

على أن أهم ما امتاز به منهج المقرئى في كتابة التاريخ هو عنايته بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية ، بحيث يستطيع أن يتذوق القارئ اللامح في كتاباته طعما جديدا ليس له نظير في كتابات كثيرين من مؤرخي العصور الوسطى بوجه عام .

ويركز معظم الباحثين تفسيرهم لعناية المقرئى بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية في صلته بابن خلدون وتأثره به . . ذلك أنه من المعروف أن المقرئى كان واحداً من تلاميذ ابن خلدون المقرئين اليه ، الملتصقين به ، المتأثرين بأرائه وأفكاره . وهو عندما يشير في كتاباته إلى ابن خلدون ، فإنه يقول « قال لى شيخنا الأستاذ أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون ، رحمه الله تعالى » . . (٤٦) .

ولكن علينا أن نذكر أن عظمة ابن خلدون في الفكر الاقتصادي الاجتماعي تنبع — بصفة رئيسية — من فلسفته لهذا الفكر في مقدمته الشهيرة . فإذا تركنا المقدمة وعكفنا على دراسة تاريخ ابن خلدون المسمى (العبد ودينان المبتدأ والخبر) فانا لا نجد أثرا واضحا قويا لتطبيق الفكر على الواقع التاريخي . حقيقة أن ابن خلدون استشهد في نظرياته التي اتى بها في مقدمته بأمثلة عديدة من واقع التاريخ ، ولكنه عندما انتقل إلى تسجيل الأحداث التاريخية في الأجزاء التالية من كتابه ، غلب على متهجه طابع الترنيد التاريخي ، ولم

يحاول - الا نادرا - الوقوف امام الاحداث ليُفسرها فى ضوء النظريات الاجتماعية والقوانين الاقتصادية التى سبق ان اتى بها فى مقدمته . ومن هنا كانت اهمية ابن خلدون فى مقدمته اكثر منها فى تاريخه .

اما المقرئى - وهو تلميذ ابن خلدون المعجب به المتأثر بأرائه - فانه فى رأينا فاق استاذه فى الجانب التطبيقي . ومهما يقل من أن المقرئى استقى من ابن خلدون اهتماماته بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية فى التاريخ ، فانه لا بد وان يكون لديه هو نفسه الاستعداد والحاسة التى جعلته يطور تلك الجوانب ويجيد تطبيقها فى تسجيل احداث التاريخ . وبعبارة أخرى ، فأننا نرى من المبالغة أن ننسب كل ما نلمسه فى كتابات المقرئى من اتجاهات اجتماعية واقتصادية الى مجرد تأثره ابن خلدون وأرائه ، دون أن نعمل حسابا لفطرة المقرئى واستعداداته العقلية والنفسية . ففى حقل الدراسات التاريخية بالذات لا يكفى التعلم لكى يخلق من المتعلم مؤرخا ناجحا . وانما لا بد من حسن الاستعداد وتوافر الحاسة التاريخية المرهفة عند من يريد أن يبرز فى حقل التاريخ . والمتتبع لكتابات المقرئى ، المدقق فى عباراته ، المتأمل فى آرائه وافكاره ، يلمس حاسة تاريخية مرهفة نابعة من داخله ، مكنته من ربط الأسباب بالنتائج ، ومن تفسير الروابط بين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتطورات السياسية والادارية . كل ذلك فى يقظة وسرعة بديهية ، وقدره ناتجة على الالتقاط والربط والتعليل . ان تلاميذ ابن خلدون الذين التقوا واعجبوا به واخذوا عنه كثيرون ، ولكن احدهم لم يصل الى ما وصل اليه المقرئى من تفوق وابداع ، والسر فى ذلك يرجع الى المقرئى نفسه وليس الى ابن خلدون .

وبعدنا نقول ان المقرئى تمتع بحاسة اقتصادية اجتماعية ظهرت واضحة بين ثنايا كتاباته التاريخية ، فان علينا أن نذكر أن مؤلفات المقرئى الرئيسية ارتبطت اساسا بمصر وتاريخها . وقد عبر عن شعوره نحو مصر

وارتباطه بها ، وجبه لها ، وحرصه على تسجيل تاريخها وإخبارها فقال «هي مسقط رأسى وملعب أترابى ، ومجمع ناسى ، ومغنى عشرينى وحامتى ، وموطن خاصتى وعامتى ، وجوؤى الذى ربي جناسى فى وكره ، وعش مأربى ، فلا تهوى الأنفس غير ذكره » ولازلت منذ شذوت العلم ، وأتانى ربي الفطنة والفهم ، أرغب فى معرفة أخبارها ، وأحب الإشراف على الاغتراف من آبارها ، وأهوى مساءلة الركبان عن سكان ديارها .. » (٤٧) . وهكذا فأننا فى كلامنا عن الاتجاهات واللمسات الاجتماعية والاقتصادية فى كتابات المقرئى ، علينا أن نوضح من البداية أنها ترتبط أساسا بمصر .

ومن ناحية أخرى فأننا عندما نقول أن الحاسة الاقتصادية والاجتماعية عند المقرئى برزت فى علاجه لتاريخ مصر ، فأننا نذكر مرة أخرى بأنه عاش فى عصر سلاطين المماليك ، وأنه اختص هذا العصر بالذات بقسط كبير من عنايته .

وقد سبق أن أوضحنا أن مصر فى ذلك العصر كانت قلب العالم الإسلامى النابض بالحياة والتيارات الحضارية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والفنية وغيرها .

وكان من الطبيعى أن يحظى النشاط الاقتصادى بالذات بعناية خاصة من الباحثين فى عصر سلاطين المماليك ، وهو العصر الذى تميز بازدهار التجارة والانتعاش الاقتصادى والثراء الفاحش . ذلك أن قيام دولة سلاطين المماليك جاء مصحوبا بتسلط التتار على طرق التجارة الرئيسية بين الشرق والغرب ، وأهمها طريق الخليج وطريق سمرقند البرى الى بغداد ، والطريق الممتد الى جوض نهر الفولجا وجنوب روسيا . ونجم عن هذه الظاهرة أنه لم يسلم من سيطرة التتار على طرق التجارة الكبرى بين الشرق والغرب سوى طريق البحر الأحمر ومصر فكانت توابل الشرق وحاصلاته تصل الى ميناء عيذاب أو القلزم ، وهنما عبر صحراء مصر المسقوية الى مجرى نهر

النيل . لتتجه فيه الى موانئ مصر على البحر المتوسط ، وبخاصة الاسكندرية ودمياط . وهناك ينتظرها تجار ايطاليا والغرب الأوروبي ليحوملوا الى بلادهم .

وقد ترتب على هذه الأوضاع الجديدة التى أنت بطرق التجارة العالمية بين الشرق والغرب فى العصور الوسطى أن احتكر سلاطين الممالك تجارة الشرق ، لأنه لم يعد هناك طريق آمن يعين عن عبث التتار سوى الطريق المار بدولتهم وأراضيهم . وهكذا جنى سلاطين الممالك ثروة طائلة وتحكموا فى اثمان كثير من السلع وبخاصة التوابل والفلفل ، واكتظت القاهرة ودمياط والاسكندرية بالأسواق والمؤسسات التجارية الكبرى - كالكائنات والفسادق والوكالات - التى تستقبل التجار على اختلاف أجناسهم وملهم ، والبضائع على تنوع أصنافها والوانها . هذا فى الوقت الذى حرصت القوى التجارية الكبرى - وبخاصة فى ايطاليا وجنوب أوروبا - على تدعيم علاقاتها الاقتصادية مع سلطنة الممالك وحماية مصالح تجارها ورعاياها ، فاكثرت من عقد المعاهدات والاتفاقيات التجارية مع سلاطين الممالك لهذا الغرض ، كما سبق أن اشرنا .

واذا كان بعض مؤرخى مصر فى عصر سلاطين الممالك قد اشاروا الى النشاط الاقتصادى فى ذلك العصر ، فان اشاراتهم جاءت عابرة سريعة متناثرة ، وربما غير مقصودة ، يغلب عليها الطابع العشوائى ، فهى تاتى بين ثنايا سردهم للاحداث السياسية دون أن تكون هدفا فى حد ذاتها . أما المقرئزى فله مكانة خاصة لأنه أفرد للحياة الاقتصادية أجزاء معينة من مؤلفاته مستهدفا إياها بالذات . وجاء ذلك إما فى صورة كتب قائمة بذاتها أو فى صورة فصول وابواب مستقلة داخل الموسوعات التى دونها ، وبخاصة كتاب (المواعظ والاعتبار) . هذا الى أن المقرئزى عايش مرحلة خطيرة فى تاريخ دولة سلاطين الممالك ، هى مرحلة الخلل فى أجهزة دولة دخلت فعلا

مرحلة الخريف من عصرها ، فرأى بعينه وليس بحاسته التاريخية الموهبة عظمة النشاط الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك من ناحية ، وبداية الانحراف في أوضاع الدولة من ناحية أخرى ، مما مكّنه من المقارنة والنقد ، حتى وضع يديه على أسباب الداء وحاول أن يقترح العلاج .

ونستطيع أن نصف جهود المقرئ في علاج التاريخ الاقتصادي لمصر في عصر سلاطين المماليك في قسمين : القسم الأول ينصب على موارد الثروة في مصر - زراعية وصناعية وتجارية ، وما يرتبط بها من وصف للمؤسسات الاقتصادية من ناحية ونشاط اقتصادي واسع من ناحية أخرى . والقسم الثاني عبارة عن دراسات ناقدة لمظاهر وأسباب عدم الاستقرار الاقتصادي ، الذي أخذت تعاني منه دولة سلاطين المماليك في عصر المقرئ بالذات .

أما عن موارد الثروة في مصر ، فالمعروف عن هذا البلد أنه ظل طوال تاريخه يعتمد اعتماداً أساسياً على الزراعة ، وعلى نهر النيل في نشاطه الزراعي ، لذلك نرى المقرئ يركز عند كلامه عن الحياة الاقتصادية في مصر على أهمية نهر النيل ، وماله من مزايا وصفات ، فيقول أن شرب ماء النيل ينسى الغريب وطنه ، ويذكر بعض الأحاديث النبوية في فضل نهر النيل وبركته ، ويشير إلى فيضان نهر النيل وزيادته ، ثم إلى المقاييس المقامة عليه لقياس منسوب المياه فيه ، وإلى الخلجان التي تخرج من نهر النيل لتحمل الماء فيها « يمينا وشمالا إلى البلاد البعيدة عن مجرى النيل » ويوضح أن هذه الخلجان مرتبطة بمجموعة من الجسور تفتح عندما يغى النيل وتنتهي زيادته في وقت الفيضان .

وينتقل المقرئ بعد ذلك إلى « ذكر نزول العرب بريف مصر واتخاذهم الزرع معاشا » ويتتبع خراج مصر حتى بلغ خمسة ملايين دينار في عهد الأفضل - ابن أمير الجيوش بدر الدين الجمالي - في العصر الفاطمي : وهنا يوضح المقرئ حقيقتين على جانب من الأهمية : أولاهما أن كتاب الخراج في

مصر فكانوا غالبا من النصارى الاقباط لخيراتهم فى امور المحاسبة من جهة
ودرايتهم باوضاع البلاد من جهة اخرى . اما الحقيقة الثانية فهى ان الدورات
الزراعية وما يرتبط بها من تحديد مواسم الزراعة ومواعيتها والاجراءات
الرسمية وغير الرسمية الخاصة بها ظلت تتم وفق التقويم القبطى - وهو الامر
المتعارف عليه بين المزارعين فى مصر حتى اليوم - نظرا لارتباط هذا التقويم
بالشمس وثباته وعدم تعرضه للتغيرات التى يتعرض لها التقويم الهجرى
المرتبط بالقمر (٤٨) .

ويوضح المقرئى ان مصر لم تعرف النظام الاقطاعى فى حياة الأرض
وزراعتها حتى نهاية العصر الفاطمى ، فيقول « واعلم أنه لم يكن فى الدولة
الفاطمية بديار مصر ، ولا فيما قبلها من دول أمراء مصر - لمساكن البلاد
القطاعات ، بمعنى ما عليه الحال اليوم أجناد الدولة التركية » (٤٩) . ومن
الثابت ان صلاح الدين هو أول من طبق هذا النظام فى مصر ، فوزع أراضي
مصر الى اقطاعات بين الأمراء مقابل قيامهم بالخدمة العسكرية واعداد الجند
والفرسان اللازمين للمقاتل ، وبذلك اقام جيشا كبيرا باقل نفقات ممكنة (٥٠) .

ويوضح المقرئى حقيقة خطيرة ، هى ان اراضى مصر الزراعية صارت
كلها فى عصر سلاطين المماليك لطبقة الحكام من المماليك انفسهم ، فقسمت
الى اربعة وعشرين قيراطا ، اختص السلطان منها باربعة قيراط ، واختص
الأمراء بعشرة قيراط ، والاجناد بعشرة قيراط (٥١) . على أن زمام الأرض
فك وعدل أكثر من مرة فى عصر سلاطين المماليك ، وهى العمئية التى أطلق
عليها اسم (الروك) - ويشير المقرئى الى الروك الحسامى الذى أجراه
السلطان جسام الدين لاجين سنة ٦٩٧ هـ (١٢٩٨ م) ، والروك الناصر
الذى تم فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧١٥ هـ
(١٣١٥ م) (٥٢) . اما الأمراء المستنون الذين لا يحملون تبعات الاقطاع ،
فاعتاد سلاطين المماليك أن يمحوهم بدل الاقطاع رواتب نقدية تخصص لها

جهات معينة ، يتناول المقطع نصيبه منها • ويذكر المقرئ أنه جاء وقت غدت فيه معظم الضرائب والمكوس المفروضة في مصر « عليها » أقطاعات الأمراء والأجناد ، (٥٣) •

ويتكلم المقرئ عن مال مصر - أي دخلها - فيقسمه إلى قسمين : مال خراجي ومال هلالى • فالمال الخراجى ما يؤخذ مسانهة من الأراضى التى تزرع حبويا وثخلا وعنبا وفاكهة ، وما يجبى من الفلاحين على سبيل الهدايا العينية ، مثل الغنم والدجاج والكشك ، وغير ذلك « من طرف الريف » أما المال الهلالى ، فيقصد به المقرئ الضرائب والمكوس غير الشرعية وقال أن « أول من أحدث ما لا سوى الخراج بمصر هو أحمد بن محمد بن عديس ، لما ولى خراج مصر بعد سنة خمسين ومائتين ٠٠ » (٥٤) • وقد عرف المال الهلالى فى أول الأمر بالمرافق والمعاون ، ولكن كثيرا من الحكام الذين تعاقبوا على مصر رغبوا عن المال الهلالى ، لما فيه من خروج على الشرع ، وتحميل الناس والرعايا أكثر من طاقتهم • ومن هؤلاء أحمد بن طولون الذى اسقط المرافق والمعاون بعد أن بلغت حصيلتها فى مصر على عهده مائة ألف دينار كل سنة • ويمضى المقرئ فى هذا البيان الطريف ، فيقول أن الأموال الهلالية أعيدت فى أيام الدولة الفاطمية عندما ضعفت الدولة واهتز كيانها الاقتصادى واشتدت حاجتها إلى المال • وظلت هذه الأموال قائمة حتى الغامها صلاح الدين ، وكتب عنه القاضى الفاضل مرسوما بذلك (٥٥) •

ومع قيام دولة سلاطين المماليك عاد المال الهلالى إلى الظهور تحت اسم « الحقوق والمعاملات » • على أن بعض سلاطين المماليك - باعتبارهم من الظاهر ببيرس - اتجهوا نحو إبطال هذه المكوس وإن كان يبدو أن إبطالها تم تدريجيا • ويذكر المقرئ « أن آخر ما أيركنا إبطاله ضمان الاغانى وضمن القرايط فى سنة ثمان وسبعين وسبعمائة على يد الملك الأشرف شعبان ابن حسين » (٥٦) ويشرح المقرئ ضمان الاغانى ، فيصفه أنه كان بلا عظيم

وانه عبارة عن اخذ مال - أو ضريبة - من النساء البغايا ، فإذا دثعت أحداهن المال المقرر إلى الضامنة ، وسجلت اسمها عندها ، لا يستطيع أحد منعها من مزاوله الفاحشة . ومن ناحية أخرى ، كان لا يجوز لأحد إقامة فرح باغان دون دفع رسوم معينة لضامنة الاغانى « ومن فعل فرحا باغان أو نفس امراته من غير إذن الضامنة حل به بلاء لا يوصف » أما ضمان القراريط فيعرفه المقريزى بأنه كان يؤخذ من كل من باع ملكا . عن كل الف درهم عشرون درهما (٥٧) .

أما عن الصناعة ، فيستفاد مما ذكره المقريزى فى سياق وصفه لأسواق القاهرة تنوع الصناعات وكثرتها معجوبتها . ومن أهم هذه الصناعات صناعة الشمع الذى كان يباع بسوق الشماعين ، وصناعة المعادن - ومنها الحلى النقيقة - مثل « الخراشيم وفصوص وأساور النسوان وخلخيلهن وغير ذلك » وكانت تباع فى سوق القفصيات حيث كان يضعها الباعة فى أقفاص صفار من حديد مشبك ليعاينها المشترون . ويرتبط بالمعادن أيضا صناعة الأسلحة - كالقسي والنشاب والزرديات - وكانت كلها تباع بسوق السلاح . أما المهاميز فكانت تصنع وتباع بسوق المهاميزيين . ويقول المقريزى انه أدرك الناس وهم يتخذون المهماز كله - قالبه وسقطه - من الذهب الخالص ، ومن الفضة الخالصة « (٥٨) هذا عدا سوق الخراطين الذى كانت تصنع وتباع فيه السكاكين ونحوها (٥٩) .

كذلك انتعشت فى مصر فى ذلك العصر صناعة التكفيت وهى تطعيم معدن بمعادن آخر . ووجد لهذا الصناعة بالقاهرة سوق كبير هو سوق المكفتين ، وصفه المقريزى ، فقال ان به « عدة حوائث لعمل المكفت ، وهو ما تطعم به أوانى النحاس من الذهب والفضة . وكان لهذا الصنف من الأعمال بديار مصر رواج عظيم ، وللناس فى النحاس المكفت رغبة عظيمة ، فلا تكاد دار تخلو بالقاهرة ومصر من عدة قطع نحاس مكفت . ولا بد أن يكون فى

شورة العزوس بكة نحاس مكفت . والدكة عبارة عن شيء شبه السبرير يعمل من خشب اعظم بالعاج والابنوس ، او من خشب مدهون ، وفوق الدكة نست طاسات من نحاس اصفر مكفت بالفضة . . (٦٠)

ومثل هذا يقال عن صناعة الجلود ، فقد وصف المقيزى سوق اللجميين بالقاهرة فقال انه كانت تصنع وتباع فيه « الات اللجم ونحوها مما يتخذ من الجلد ، ويرتبط بها السروج التى كانت تصنع من اصفر وازرق . اما القضاة ورجال العلم والدين فكانوا يفضلون السروج التى تصنع من الجلد اللفارى الاسود ، ومن الجلد البلغارى ايضا كانت تصنع الاخفاف الممتازة التى يلبسها السلطان والامراء فى اقدامهم (٦١) .

اما صناعة الاخشاب فقد تنوعت ، فمنها ما يرتبط بالابواب والنوافذ ومنابر المساجد ومعظمها كان يحلى بالحفر ، ومنها ما يرتبط بالصناديق والاسرة والخزائن . وكثير منها مطعم بالعاج - وكانت تباع فى سوق الصنایقيين بالقاهرة (٦٢) .

واشتهرت فى مصر عدة مراكز لصناعة المنسوجات والاقمشة ، منها تنيس ودمياط . ويصف المقيزى تنيس فى صدر الاسلام بانها كانت مدينة كبيرة « بها يحاك ثياب الشروب التى لا يصنع مثلها فى الدنيا ، كما يصنع فيها الخليقة ثوب يقال له البدنة ، لا يدخل فيه من الغزل - سداء ولحمة - غير اوقيتين ويشج باقيه بالذهب بصطبة محكمة لا تحوج الى تفصيل ولا خياطة . . ولبس فى الدنيا طراز ثوب كتان ، يبلغ الثوب منه - وهو ساذج بغير ذهب - مائة دينار عينا غير طراز تنيس ودمياط » (٦٣) : واما الثياب المصنوعة فى الاسكندرية فقد وصفها المقيزى بان « لا نظير لها ، وتحمل الى اقطان الارض » (٦٤) . وتشهد اسماء بعض الاسواق فى عصر المقيزى - كسوق الجوخيين وسوق الشرايشيين ، وسوق الحريريين وسوق الغرايين . . على نشاط وتجارة الاقمشة وما يرتبط بها من ملابس وفراء واجواخ (٦٥) .

وهناك صناعات اخرى غذائية متفاوتة الأهمية ، اشار اليها المقريزى ضمن تتبعه للنشاط الاقتصادى فى مصر • ولعل أهم هذه الصناعات صناعة السكر • يذكر المقريزى انه كان فى سمهود سبعة عشر معصرة لصغير القصب لما كان فى ماوى عدة معاصر (٦٦) وكان يرتبط بهذه المعاصر - التى انتشرت فى كافة انحاء البلاد - مطابخ لصناعة السكر الذى اشدت الاقبال على استهلاكه نتيجة لحياة القرف التى اشتهرت بها مصر فى تلك العصور • لا ادل على كثرة استهلاك السكر لعمل العلوى عندئذ ، مما ذكره المقريزى من أن استهلاك السكر على ايام السلطان الفاصر محمد بن قلاون بلغ فى شهر رمضان وده - من عام ٧٤٥ هـ - ثلاثة الاف قنطار ، قيمتها ثلاثون الف دينار ، منها ستون قنطارا كل يوم ايام رمضان برسم الدور السلطانية (٦٧) •

ومهما يكن للزراعة والصناعة من شأن فى الديار الاقتصادية فى مصر على عصر سلاطين المماليك ، فانه مما لا شك فيه ان التجارة كانت المصدر الاول للأثراء الكبير الذى اتصف به ذلك العصر ، والذى مكن سلاطين المماليك من تحقيق مشاريعهم الكبرى فى الخارج والداخل • ويشير المقريزى - بين ثنايا كتاباته - الى مدى عناية سلاطين المماليك بتشجيع التجارة من طريق تأمين الطرق ، وتوفير السلامة للتجارة ، واقامة المؤسسات التجارية فى المدن لينزل فيها التجار الوافدون على البلاد ، ويباشرون منها نشاطهم ومعاملاتهم التجارية • من ذلك ما يذكره المقريزى من قوده السلطان المنصور قلاون الى القوى الاسلامية فى حوض البحر الاحمر - مثل ملوك اليمن وامراء العجاز - والكرامهم وارسل الهدايا اليهم ، ليسهلوا مرور التجار ببضائعهم الى مصر • (٦٨) هذا بالإضافة الى ما يذكره المقريزى عن حرص سلاطين المماليك على سلامة طرق التجارة وتأمينها ، حتى انه عندما اشكك القتال فى استمرار عيذاب بين عرب جهينة وعرب رفاعة ، وادرك السلطان المنصور قلاون ما يترتب على ذلك من تهديد لامن القوافل التجارية المتجهة من عيذاب

الى وادى نهر النيل ، اسد السلطان اوامره الى الشريف علم الدين صاحب
سواكن ، بان يوفق بينهم ولا يعين طائفة على اخسرى ، خفا من فساد
الطريق ، (٦٩) *

وهناك اشارات عديدة فى مختلف مؤلفات المقرئى توضح دور مصر
فى التجارة العالمية ، وانها كانت مقصد التجار من الشرق والغرب ، من ذلك
ما يقوله من ان تجار الهند واليمن والحبشة كانوا يردون فى البحر الى
عيناب ، ثم يسلكون صحراء مصر الشرقية الى قوص ، ومنها يتجهون
فى النيل الى القاهرة يحملون احمال البهار كالفرقة والظفل ونحو ذلك (٧٠)
ويبدو ان طريق عيناب - قوص اهل بعد طرد الصليبيين من الشام وزوال
خطرهم عن شمال البحر الاحمر ، فصارت المتاجر تاتي فى البحر الاحمر الى
القازم ، ومنها بطريق القوافل الى القاهرة * اما من ناحية الجنوب ، فكان ثغر
مصر الرئيسى على النيل مدينة اسوان التى قال عنها المقرئى ان فيها تجارات
وبضائع تحمل منها الى اللوبة (٧١) على ان ثغر اسوان لم يكن باب مصر
الوحيد على افريقية فى ذلك العصر وانما كانت هناك نسبة كبيرة من تجارة مصر
مع غرب افريقية وبلاد السودان الغربى والهرقية الوسطى ، تصل الى مصر
بالقوافل عن طريق الصحراء الغربية الى قوص او الى الجيزة * وهناك طريق
شهير كان يسلكه الحجاج والتجار من بلاد العمودان الغربى الى مصر - هو
طريق غات - يبدأ من مدينة غات فى حوض نهر النهر ، وينتهى عند الاهرام
بالجيزة * وقد عرف تجار تلك الجهات باسم الكارم او الكارمية نسبة
الى مسلك الكارم ، كما عرفوا باسم التكرور نسبة الى مسلك التكرور ، وهما
من ممالك السودان الغربى الاسلامية ، فى ذلك العصر (٧٢) وكان هؤلاء
التجار يجلبون الى دولة سلاطين المماليك بضاعة من اخطر البضائع التى
قامت عليها عظمة دولة واستمدوا منها ثروتهم ، وهى القوابل والظفل والبهار
والبخور والقرنفل .. وكلها اصناف اشد تهاافت الاوربيين عليها ، ودفح
فيها التجار الغربيون الاثمان المرتفعة (٧٣) * يقول المقرئى « كان تجار

الكأرم بمصر حينئذ فى عدة واقرة ، ولهم أموال عظيمة ، كذلك اشار
المقرئزى الى أن سلاطين الممالك كانوا يقترضون المال منهم إحيانا ، اذا
اضطرتهم الظروف الى ذلك ، (٧٤) • ولا ابل على ازدياد حجم جالية
التكرارة بمصر من انهم ابتنوا مدرسة للمالكية عرفت بمدرسة ابن رشيق ،
عدت مركزا لطلاب العلم الوافدين من بلاد التكرور • ويذكر المقرئزى أن
الخيرين من اثرياء التكرارة اعتادوا أن يبعثوا لتلك المدرسة بالمال
والتبرعات (٧٥) •

ومن ناحية أخرى ، فإن بعض التكرارة فى مصر كانوا على درجة
شديدة من الفقر ، وهؤلاء حظوا بعطف سلاطين الممالك ، حتى أن المقرئزى ذكر
أن الملك السعيد بركة خان - ابن السلطان الظاهر بيبرس - « عمل لتكرارة
خوانا حضره كثير من أهل الخير » (٧٦) •

أما تجارة مصر مع اوربا ودول حوض البحر المتوسط ، فكانت أهم
شورها دمياط والاسكندرية • وقد ظلت دمياط ميناء مصر الاول على البحر
المتوسط أو بحر الروم - طوال الشطر الاول من العصور الوسطى ،
الامن الذى عرضها لعدة هجمات صليبية ، وبخاصة بعد طرد الصليبيين من
الشام • ويذكر المقرئزى أنه بعد حملة لويس التاسع على مصر - وهى الحملة
التي انتهت بسقوط الدولة الايوبية وقيام دولة سلاطين الممالك فى منتصف
القرن السابع الهجرى (الثالث عشر للميلاد) - « اتفق ارباب الدولة بمصر -
وهم الممالك البحرية - على تخريب مدينة دمياط ، خوفا من مسير الفرنج
اليها مرة أخرى ، فسيروا اليها الحجارين والفيلة ، فوقع المهدم فى أسوارها
يوم الاثنين الثامن عشر من شعبان سنة ثمان وأربعين وستمائة ، حتى خرجت كلها
ومحيت آثارها » (٧٧) وقد شيدت مدينة دمياط الجديدة فى الداخل - بعيدة
عن شاطئ البحر - فتقف المراكب التجارية بحدائقها • وينقل ما فيها من
البضائع فى مراكب نيلية تعرف عند أهل دمياط بالجروم ، وأخذها جرم » (٧٨) •

ويبدو أن هذا الاجراء لم يؤثر فى مكانة دسباط التجارية فاستمرت تقصدها سفن التجار الاوروبيين ، ووجدت بها جاليات كبيرة لهم ، حتى أخذت الاسكندرية تحل محلها تدرجيا ، لتصبح فى القرن التالى ميناء مصر الاول على البحر المتوسط . وقد زار المقريزى دسباط وأعجب بمنشأتها ، وقال ان دسباط الجديدة المستحدثة « صارت بلدة كبيرة ذات أسواق وحمامات وجوامع ومدارس ومساجد ، ودورها تشرف على النيل الاعظم ، ومن ورائها البساتين . وهى احسن بلاد الله منظرا » (٧٩) .

وأما الاسكندرية فقد وصفها المقريزى بأنها « من أعظم مدائن الدنيا » وأفاض فى سرد تاريخها القديم منذ الاسكندر الاكبر . وقد ازدادت مكانة الاسكندرية التجارية فى القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - مما عرضها للحملة الحسايبية التى شنها عليها بالرس لرزقنان ملك قبرص سنة ٧٦٧ هـ (١٣٦٥ م) . ومع ذلك فان هذه الحملة لم تؤثر فى مكانة الاسكندرية بل على العكس ضاعفت من عناية سلاطين المماليك بها وتحولت الى نيابة يحكمها نائب عن السلطان بعد أن كانت ولاية على رأسها وال . وعلى أيام المقريزى فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر للميلاد - شهدت الاسكندرية ازهى أيامها بسبب رواج تجارتها ، وصارت تقصدها سفن التجار البنادقة والجنوية والبيازنة وغيرهم (٨٠) .

وقد فضل التجار الاوروبيون الإقامة فى المدن التجارية والثغور ، حيث كان لكل جالية اجنبية قنصل يشرف على مصالح افراد الجالية ، كما اتخذت كل جالية لنفسها فندقا ينزل فيه افراد الجالية . وتمتع التجار الاوروبيون داخل فنادقهم بقدر كبير من الحرية ، فسمحت لهم حكومة دولة سلاطين المماليك باستحضار الخمر اللازمة لاستهلاكهم وانزالها فى فنادقهم ، بعد دفع الضرائب الجمركية المستحقة عليها . ويبدو أن التجار الاوروبيين أسرفوا فى استحضار الخمر ، اذ يروى المقريزى ان السلطان الصالح اسماعيل حاول (م ٢٠ - تاريخ الاسلام)

منهم من اخصار الخمر الى ثغر الاسكندرية • ولكن حاكم الثغر اعترض على هذه الفكرة وقال ان الضرائب التى تحصل فى السنة من تلك الخمر تبلغ اربعين الف دينار (٨١) •

هذا عن التجارة الخارجية ، اما التجارة الداخلية ، فى ضوء كتابات المقرئى ، فمن الواضح انها انتعشت فى عصر سلاطين المماليك لارتباطها بالتجارة الخارجية من ناحية ، وبالحالة الزواج الاقتصادى الذى شهدته البلاد فى عصر سلاطين المماليك من ناحية أخرى • وتشهد على ذلك كثرة الاسواق والقياسر التى عددها المقرئى ووصفها أوصافا تنم عن الانتعاش والازدهار والرواج الذى صار مضرب الامثال • ويكاد المقرئى لا يذكر مدينة من مدن مصر الا ويشيد بأسواقها المعاصرة • فاذا تعرض المقرئى لاسواق القاهرة ، اسهب فى تعدادها ، وافاض فى وصفها ، معبرا ليس فقط عن تاريخ كل سوق بل ايضا عما رآه بنفسه بوصفه شاهد عيان •

من ذلك ما يقوله المقرئى فى وصف سوق انقصة « وقد ابركت هذه المسافة بأسرها عامرة الحوانيت ، غاصة بأنواع المأكول والمشارب والامتنعة ، تبهج رؤيتها ، ويعجب الناظر هيئتها ، ويعجز العاد عن احصاء ما فيها من الانواع ، فضلا عن احصاء ما فيها من الاشخاص » (٨٢) واذا تكلم المقرئى عن القياسر ، اشار الى جمال بنائها ، وكثرة ما فيها من حوانيت وتنوع ما فيها من بضائع (٨٣) اما الفواكه على اختلاف أنواعها - سواء المحلية او الواردة من بلاد الشام ، فقد خصص لها فندق دار التفاح - تجاه باب زويلة - وبه « عدة حوانيت تباع فيها الفاكهة ، تذكر رؤيتها وشم عرقها الجنة ، الطيب وحسن منظرها وتائق الباعة الى تنزيدها واحتفافها بالرياحين والازهار ، وما بين الحوانيت مسقوف حتى لا يصل الى الفواكه حر الشمس ••• » (٨٤) وقد شيدت للتجار المسلمين المواقدين من خارج البلاد الوكالات والخانات لينزلوا فيها ومعهم بضائعهم واموالهم تحفظ فيها ، حتى يتجزوا معاملاتهم •

ومن أشهر هذه الوكالات فى عصر المقرئى وكالة قوصون ، التى يقول فيها « هذه الوكالة فى معنى الغنائق والخانات ، ينزلها التجار ببضائع بلاد الشام من الزيت والشيرج والصابون والدبس والفسق والجوز واللوز والخرنوب والرب ونحو ذلك . وقد أدركنا هذه الوكالة . وان رؤيتها من داخلها وخارجها لتدهش لكثرة ما هنالك من أصناف البضائع والزدحام الناس ، وشدة أصوات العتالين عند حمل البضائع ونقلها لمن يبتاعها » (٨٥) .

هذه هى بعض الملامح التى نستخلصها من كتابات المقرئى عندما يصف النشاط الاقتصادى ومظاهره فى مصر الاسلامية ، وبخاصة فى عصر سلاطين المماليك . على أن المقرئى لم يقف عند ذلك الحد ، وإنما انتقد كثيرا من الأوضاع الاقتصادية التى لمسها فى عصره ، والتى لم يرض عنها وأعتبرها مظهرا للتردى وسببا للفساد الذى أخذ يستشري على أيامه . ذلك أن المقرئى المؤرخ - كما سبق أن أشرنا - عايش فترة انتقال خطيرة فى تاريخ دولة سلاطين المماليك ، فرأى آيات من أمجاد هذه الدولة - سجلها بأمانة والخلاص - ورأى بذور الخلل ، وقد أخذت تتطرق الى أجهزة الدولة ، وعلى رأسها الجهاز الاقتصادى . وكان أن حرص على أن يضع يده على الداء ويصف العلاج ، فعبر بأمانه عن أسباب الخلل الاقتصادى ، وانتقد بشدة كثيرا من الأوضاع التى رأها بعينيه ولمسها بنفسه .

وإذا كان صدق الحاسة الاقتصادية المقرئى ، جعله يدرك خطورة العامل الاقتصادى وأهميته فى تشكيل حياة البلاد والتعباد ، فإن هذه النظرة الثاقبة بدت أشد ما تكون تركيزا ووضوحا فى كتابه « إفاثة الأمة » يكشف الغمة . ذلك أن المقرئى دون كتابه هذا من منطلق اقتصادى بحت ، وفى ظل ظروف اقتصادية قاسية ، وعن واقع أزمة خانقة عايشها وقاسى منها ، ودفع فيها ثمنا باهظا ترك أعماق الاثر فى نفسه . ووجد أنه . وتعنى بهذه الأزمة المجاعة التى حلت بمصر ، واستمرت بصفة متقطعة بين سنتى ٧٩٦ ،

٨٠٨ للهجرة ، وما صاحبها من انتشار الطاعون في البلاد ، وهو الوباء الذي ذهب ضحيته آلاف الناس ، ومن جعلتهم ابنة المقرئى ووحيدته • وهكذا فان المقرئى عندما عالج سوء الحالة الاقتصادية في كتابه « اغاثة الامة » وبحث في اسباب الداء ، وفتش عن الدواء ، انما كان يكتب بأحاسيسه ، ويسجل ما رآه بعينه ، وما أحسنه بفؤاده ، وليس فقط ما سمعه بأذنيه •

وقد بدأ المقرئى كتابه هذا (٨٦) بالإشارة الى أن من أجل نعم الله - عز وجل - على الانسان أن ينير بصيرته ويلهمه العلم والحكمة ، ليبين للناس اسباب ما نزل بهم من محن ، ويعرفهم كيف يكون الخلاص منها • ثم يوضح ذلك فيقول أن المحنة التي سبقت الإشارة إليها ، والتي تحت وطأتها وضع كتابه هذا - طال أمدما - وحل فيها بالناس من انزعج البلاء والعذاب مالا يوصف ، حتى ظن بعضهم أن لا أمل في الخلاص منها • ويصف المقرئى هؤلاء القانتين بأنهم « بأسباب الحوادث جاهلون ، ومن روح الله آيسون » • ومن هذا المنطلق استهدف المقرئى من تأليف كتابه « اغاثة الامة » أن يوضح حقيقتين كبيرتين : -

الاول : « الأسباب التي نشأ منها هذا الامر العظيم ، وكيف تمداد بالبلاء والعباد هذا المصاب الشنيع » •

والثانية : « ما يزيل هذا الداء ويرفع البلاء » •

ويحاول المقرئى أن يخفف من وقع الأزمة على معاصريه ، فيوضح أن الانسان كثيراً ما يبالغ في الازمات التي يعاني منها في حاضره ، ويتصورها أثقل وطأة من كوارث الماضي ، كما يتوهم المستقبل أفضل من الحاضر «فلذلك» : يزيل الحاضر أبداً منقوصاً حقه مجحوراً قدره ، لأن القليل من شره يرى كثيراً • وبهذه العبارة يضعنا المقرئى أمام حقيقة كثيراً ما تغيب عنا ، وهي اننا نبالغ في الصعوبات التي نواجهها في حاضرتنا لانها ملموسة ،

ونتصورها افدح مما تعرض له السابقون فى الماضى ، ولانه لا يمكن ان يحدث فى المستقبل ما يماثلها فى قسوتها • ولذا فان الحاضر دائما « منقوصا حقه مجحودا قهره » على حد تعبيره •

ويخلص من ذلك الى ان الازمة المعاصرة التى دفعته الى الكتابة ليست الاولى من نوعها فى تاريخ مصر واملها ، وليست بحال من الاحوال اشد واتمم من غيرها ، وان بدت كذلك فى نظر المعاصرين • ذلك ان (القليل من المشاهدة ارسخ من الكثير من الخبر ، اذ مقاساة اليسير من الشدة اشق عنى النفس من تذكر الكثير مما سلف منها ٠٠) (٨٧) •

ولكى يبرهن على سلامة وجهة نظره يتتبع الازمات الاقتصادية التى حلت بمصر منذ اقدم العصور • ويرجع بذلك الى ما قبل طوفان نوح عليه السلام ، ويتدرج الى ان وصل الى الازمة الطاحنة التى حلت بالبلاد زمن يوسف الصديق عليه السلام • وفى ظل الاسلام حدثت اول أزمة اقتصادية بمصر فى سنة سبع وثمانين للهجرة ، ووالى مصر يومئذ هو عبد الله بن عبد الملك بن مروان — الذى وليها من قبل ابيه الخليفة عبد الملك — « فتشاءم به الناس ، لانه اول غلاء واول شدة رآها المسلمون بمصر » •

ومنذ الفتح العربى الاسلامى لمصر حتى أيام المقيزى نفسه ، عدد هذا المؤرخ نحواً من عشرين أزمة اقتصادية ، تفاوتت فى شدتها ، أرجع معظمها الى قصور نهر النيل وعدم وفائه وانخفاض مستوى الفيضان • ورجع القليل منها الى كثرة الاضطرابات ، وتعدد الفتن ، وعدم الاستقرار والأمن • بسبب المصادمات بين طوائف الجند والامراء ، وما صحب ذلك من نهب الاسواق واختلال الاوضاع الاقتصادية (٨٨) وفى جميع الحالات وصف المقيزى بايجاز ما كان يحدث فى تلك الازمات او الغلوات من ارتفاع فى الاسعار ، ونقص فى الاقوات ، وما كان يصحب ذلك غالباً من انتشار الطاعون والوبئة الفتاكة ، مما يزيد من وقع البلاء •

ومما يسترعى الانتباه أن المقرئى عندما عد فى كتابه « اغاثة الامة » ما حل بمصر من الغلوات (٨٩) وما نجم عن هذه الغلوات من محن وأوبئة ، فإنه لم يشر الى الوباء الاسود الذى انتشر بمصر سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٩ م) وهو وباء عالمى عرف فى مصادر تاريخ العصور الوسطى باسم « الموت الاسود » *Black Death* ويعمل الاستاذان الجليلان اللذان قاما بتحقيق كتاب « اغاثة الامة » ذلك بأن المقرئى قصر بحثه فى هذا الكتاب على اخبار الوبئة الناجمة عن اسباب داخلية - قصور النيل وسوء الحكم فى مصر - فى حين أن وباء سنة ٧٤٩ هـ كان خارجى المصدر ، وقد على البلاد نتيجة العدوى التى زحفت من الشرق الاقصى على امتداد الطرق التجارية المتجهة غربا . واستمر هذا الوباء - الذى اجتاح الشرق الاوسط واوروبا - نحو من قرنين من الزمان حصد فيهما عددا يتراوح بين ثلث ونصف سكان البلاد التى انتشر فيها (٩٠) .

ومع ذلك فان المقرئى تعرض لهذا الوباء بالتفصيل فى موضع آخر من مؤلفاته ، فقال فى كتابه « السلوك لمعرفة دول الملوك » عن اثر هذا الوباء (٩١) « وكان يموت بالقاهرة ومصر ما بين عشرة الاف الى خمسة عشرة الف الى عشرين الف نفس فى كل يوم وكانت الحفرة يدفن فيها الثلاثون والاربعون واكثر وعم مع ذلك غلاء الدنيا جميعا »

ومات الفلاحون بأسرهم فلم يوجد من يضم المزرع . وزهد ارباب الاموال فى أموالهم وتوقفت الاحوال بالقاهرة ومصر . وأبطل كثير من الناس صناعاتهم وانتدبوا للقراءة امام الجنائز وبطلت الافراح والاعراس من بين الناس وفى ذلك قال بعض الشعراء المعاصرين : -

فهذا يوصى بأولاده	وهذا يودع اخوانه
وهذا يهيم أشغاله	وهذا يجهز اكفانه
وهذا يصالح أعداءه	وهذا يلاطف جيرانه

وفى تتبعنا للمقريزى وهو يسرد اخبار الازمات الاقتصادية والغلوات التى حلت بمصر نلمح اشارات عابرة بين ثنايا السطور توضح ما كان يتمتع به هذا المؤرخ من حاسة تاريخية مرهفة، وقدرة على تلمس الظواهر الاقتصادية وتحليلها والربط بينها . فهو لا يقتصر على السرد ، وانما يعلق احيانا - بقدر ما يسمح به حجم كتابه الموجز - على الاحداث ، مبدئا ما يرتبط بها من مؤشرات اقتصادية متنوعة . ومن ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - أن المقريزى 'بدى الملاحظات الآتية : -

١ - أن قصور النيل كان يصحبه فورا الغلاء وارتفاع الاسعار ، وكانت أسعار صرف العملة أول ما يتأثر بهذه التطورات . يقول المقريزى فى حديثه عن الغلاء الذى حدث سنة ٣٨٧ هـ ما نصه « فارتفعت الاسعار ، ووقفت الاحوال فى الصرف ، فان الدراهم المعاملة (٩٢) كانت تسمى يومئذ بالدراهم المزايدة والقطع ، فتعنت الناس فيها . وكان صرف الدينار ستة وعشرين درهما منها . فتزايد سعر الدينار الى ان كان فى سنة سبع وتسعين كل اربعة وثلاثين درهما بدينار . وارتفع السعر وزاد اضطراب الناس ، وكثر عنقهم فى الصرف ٠٠٠٠ »

٢ - وكما هى العادة - فى كل زمان ومكان - كثيرا ماكان التجار والباعة يستغلون فرصة الغلاء لتحقيق مكاسب ضخمة . من ذلك ما يذكره المقريزى عند وصفه للغلاء الذى حدث سنة ٦٩٦ هـ على عهد السلطان العادل كتبغا « وكثرت ارباح التجار والباعة ، وازدادت فوائدهم ، فكان الواحد من الباعة يستفيد فى اليوم المائة والمائتين، ويصيب الاقل من السوق ربحا فى اليوم ثلاثين درهما . وكذلك كانت مكاسب ارباب الصنائع ، واكتفوا بذلك . طول الغلاء ٠٠ » ولم يفت المقريزى ان يوضح مدى ما اصاب هؤلاء المستغلين من بلاء انزله الله بهم - عقوبة لهم - حتى « اصيب جماعة كثيرة ممن ربح فى الغلال - من الامراء والمجندين وغيرهم فى مدة الغلاء ، اما فى نفسه باقعة من الآفات ، أو

باتلانت ماله التلف الشنيع ، حتى لم ينتفع به . . (٩٣) .

٢ - ان بعض هذه الغلوات بلغ درجة من القسوة والشدة جعلت الناس يأكلون القلط والكلاب « حتى قلت الكلاب ، فبيع الكلب ليؤكل بخمسة دنانير » بل يذكر المقریزی ان الحال تزايد احيانا « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ، وتحذر الناس ، فكانت طرائف تجلس بأعلى بيوتها ، ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب ، فإذا مر بهم أحد القرها عليه وشأه في أسرع رقت وشرحوا لحمه وأكثره » (٩٤) ويقول في وصف غلاء سنة ٥٩٦ هـ « وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بنى آدم من الجوع فكان الاب يأكل ابنه مشريا ومطبوخا ، والمرأة تأكل ولدها » (٩٥) ومهما يكن في هذه الأوصاف من مبالغة غير مستساغة ، فانها تشير الى مدى قسوة تلك الازمات .

٤ - لم يفت المقریزی ان يشير الى ان هذه النكبات الاقتصادية التي حلت بالناس منذ أقدم العصور « انما تحدث من آفات سماوية » وان الله سبحانه وتعالى جعلها عقوبة للبشر « اذا خالفوا أمره ، واتوا محارمه ، ان يصيبهم بذلك جزاء بما كسبت أيديهم » (٩٦) ويبدو أن هذا التعاليل كان بمثابة التفسير الاولي الذي حاول به المعاصرون - حكاما ومحكومين - لتعليل المحن التي نزلت بهم . ولذلك كثيرا ما كان الناس في تلك الازمات يعلنون توبتهم ، فيكثرون من الصلاة ، كما يلجأ الحكام الى اصدار الأوامر باراقة الخمر وتحريم تعاطيها في مختلف أنحاء البلاد ، اظهارا للتوبة (٩٧) .

٥ - ولكن الشعب - مع ايمانه بالله وقضائيه - لم يعف الحكام من مسئوليتهم ازاء هذه المحن . وكان يحدث في كثير من الحالات أن تثار الرعية (٩٨) وقد حدث ايام الغلاء سنة ٧٩٨ هـ أن هدد العوام المحتسب ، فاضطر الى الانقطاع في بيته لا يجرؤ على مغادرته خوفا من العوام . وقد تخوف السلاطين من غضبة العوام فلجأ بعضهم عند حدوث غلاء الى الامر بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياء والامراء ، بحيث يلتزم

كل منهم باطعام عدد معين (٩٩) وفى الغلاء الذى حدث سنة ٧٧٦ هـ ، أمر السلطان الأشرف شعبان « بجمع الفقراء ، ووزعهم على الأمراء ومياسير التجار » (١٠٠) .

ومع أن المقرئ نفسه يؤمن بأن المحن والكوارث الاقتصادية هى « عادة الله تعالى فى الخلق ، إذا خالفوا أمره وأتوا محارمه » ومع أنه نص صراحة فى كل أزمة من الازمات الاقتصادية أو المفلوات أن السبب الرئيسى فى حدوثها هو نقص النيل وعدم وفائه ، إلا أنه عند تعليقه للآزمة الطاحنة التى عاصرها سنة ٨٠٦ هـ - والتى فيها ألف كتابه « اغاثة الامة » - أرجع حدوث هذه الأزمة الى « ثلاثة أشياء لا رابع لها » على تعبيره هى : (١٠١) .

اولا : السبب الاول - ويعتبره المقرئ « أصل الفساد » - هو ولاية الخط السلطانية والمناصب العامة بالرشوة . ومن هذه المناصب ما هو جليل كوزارة والقضاء ونيابة الاقاليم وولاية الحسبة ، الامر الذى جعل ولايتها « لكل جاهل ومفسد وظالم وباغ » . وكان يكفى أن يتوصل أحد هؤلاء الى بعض رجال حاشية السلطان ويعدده بمال للسلطان على ما يريده من الاعمال ، حتى يتسلم ما كان يؤمله من منصب جليل على وجه السرعة . وغالبا ما يتولى منصبه الجديد وليس معه من المال ما يؤديه للسلطان وحاشيته وفاء لوعده ، فيضطر الى الاستدانة ، ويمد يده الى أموال الرعية ، ويتعسف فى ائصالها بالالتزامات ليحصل على ما يريد . فاذا كان صاحب الوظيفة متوليا عملا من أعمال الريف ، فانه يثقل كواهل الفلاحين بما يفرضه عليهم من ضيافات سنية وتقادم جليلة من الخيول والرقيق وغير ذلك . ثم يمضى المقرئ فى شرحه وتعليقه ، فيقول انه لما دهم أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم ، اختلت احوالهم وهجروا الارض « فقلت مجابى البلاد ومحصلها لقلة ما يزرع بها ، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها ، لشدة الوطأة من الولاة عليهم » (١٠١)

ثانيا : أما السبب الثانى الذى ذكره المقرئ لهذه الازمة التى عاصرها سنة ٨٠٦ هـ

فيقول انه غلام الاطيان . ذلك ان خدم الامراء ووكلائهم « احبوا مزيد القرية منهم ، ولا وسيلة اقرب اليهم من المال » فاستحضروا مستأجرى اراضى الامراء من الفلاحين وضاعفوا عليهم قيمة الايجارات عاما بعد عام ، حتى ان ايجار الغدان - بعد حوادث هذه الازمة - صار عشرة أمثال ما كان عليه . وهكذا تضاعفت تكاليف الزراعة ، فى الوقت الذى اشتدت وطأة الامراء واصحاب الاقطاعات على « اهل الفلح وكثرت المغارم فى عمل الجسور وغيرها فخرّب بما ذكرنا معظم القرى ، وتعطلت اكثر الاراضى من الزراعة . فقلت الغلال وغيرها فخرّب بما ذكرنا معظم القرى ، وتعطلت اكثر الاراضى من الزراعة . فقلت المغلال وغيرها مما تخرجه الارض ، لموت اكثر الفلاحين وتشردهم فى البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب »

ثالثا : أما السبب الثالث والاخير الذى علل به المقرئى حدوث تلك الازمة فهو رواج الفلوس . ويعنى بالفلوس هنا العملة النحاسية الصغيرة التى كثر استخدامها فى ذلك العصر ، حتى طغت على غيرها من الدينانير الذهبية والدراهم الفضية . يقول المقرئى ان « سنة الله فى خلقه وعادته المستمرة منذ كانت الخليفة الى ان حدثت هذه الحوادث » هى ان يكون الذهب والفضة فقط قاعدة التعامل بين الناس . ويعد دراسة مفصلة يأتى بها المقرئى عن أصل النقود وتطورها قبل الاسلام ، وفى ظل الاسلام (١٠٣) يختص مصر بفصل خاص ، يستهل بالقول بأن الذهب (١٠٤) ظل قاعدة التعامل الاقتصادى فى مصر « وسائر دولها جاهلية واسلاما » . وأما الفضة فكانت تستخدم فى مصر حليا وأواني ، وقد يضرب منها الشئ القليل للمعاملات اليومية المحدودة التى تحتاج اليها البيوت . وقد تزايد أمر الدراهم الفضية منذ أيام الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله . ومنذ ذلك الوقت ضربت الفضة نقودا فى مصر ، وازداد تداول الدراهم الفضية . وهكذا - حتى كان عهد السلطان الكامل محمد الايوبى ، فضربت سنة ٦٢٢ هـ دراهم مستديرة اطلق عليها اسم الكاملية - ثلاثا فضة والثلاث نحاس . ولم تلبث هذه الدراهم ان حلت محل الذهب فى

التعامل ، وانتشر استعمالها فى مصر والشام بقية العصر الايوبى ، ثم فى عصر المماليك « وصارت المبيعات الجليطة تباع وتقوم بها ، واليها تنسب عامة اثمان المبيعات وقيم الاعمال ، وبها يؤخذ خراج الارضين وأجرة المساكن وغير ذلك ٠٠ » (١٠٥) .

وأما الفلوس النحاسية فيذكر المقرئى أنها خصصت للمحقرات من الأشياء ، أى للتعامل فى الأشياء التافهة التى لا تسمو فى قيمتها الى أن تباع بدرهم أو بجزء منه . وقد كثر ضرب الفلوس منذ أيام الكامل الايوبى ، بحيث كان الدرهم الكاملى يصرف بثمانية واربعين فلما . ومع تتابع الازمات ، اكثر سلاطين المماليك من ضرب الفلوس ، فكثرت وخف وزنها حتى صار التعامل بها منذ سنة ٦٩٥ هـ يتم بالميزان ، بحيث يكون الرطل منها بدرهمين « وكان هذا أول ما عرف بمصر من وزن الفلوس والمعاملة بها وزنا لاعددا » (١٠٦) . وهكذا حتى كانت أيام السلطان الظاهر برقوق . فاكثر من ضرب الفلوس النحاسية « وبعث الى بلاد الفرنجة لطلب النحاس الاحمر » لضربها ، واتخذ الاسكندرية دار ضرب لعمل الفلوس ، « فكثرت الفلوس بأيدى الناس كثرة بالغة ، وراجت رواجاً صارت من أجله هى النقد الغالب فى البلد » .

هذه هى الأسباب الثلاثة التى عُل بها المقرئى الأزمة الاقتصادية التى تعرضت لها مصر سنة ٨٠٦ هـ ، والتى دون كتابه « اغاثة الأمة » تحت وطأتها . ويتحليل الاسباب التى ذكرها المقرئى لتلك الأزمة ، نجد انه جمع بين أمرين : أولهما « الأزمة الاقتصادية التى تعرضت لها البلاد سنة ٨٠٦ هـ ، وهذه حدثت مثل غيرها من « الغلوات » السابقة بسبب قصور النيل . يقول المقرئى ما نصه « قصر مد النيل فى سنة ست وثمانائة ، فشنع الأمر ، وارتفعت الأسعار ، حتى تجاوز اردب القمح اربعمائة درهم ، وسرى ذلك فى كل ما يباع من مأكول ومشروب وملبوس . وتزايدت أجور الاجراء - كالبنا والفعلة وأرباب الصنائع والمهن - تزايداً لم يسمع بمثله فيما يقرب من هذا الزمن .

أما الأمر الثانى فهو اختلال أوضاع الدولة إداريا واقتصاديا ، الأمر الذى جعل الأزمة لا تنفج رغم زوال سببها ، الطبيعى المرتبط بنهر النيل .

ففى سنة ٧٠٧ هـ « جاء الغوث من عند الله تعالى ، فكثر زيادة النيل ، وعم النفع به الأقاليم » ومع ذلك فإن الأوضاع ظلت سيئة على ما هى عليه ، مما جعل المقرئى يقول « ونحن الآن فى أوائل سنة ثمان وثمانمائة ، والأمر فيها من اختلاف النقود ، وقلة ما يحتاج إليه ، وسوء التدبير ، وفساد الرأى فى غاية لامرئى وراءها من عظيم البلاء وشنيع الأمر .. » (١٠٧) .

والواقع انه إذا كان قصور نهر النيل هو السبب الرئيسى فى الغلوات ، والازمات التى تعرضت لها مصر فى عصر سلاطين المماليك - وقبل عصر سلاطين المماليك - الا أننا فى ضوء كتابات المقرئى ننمى أسبابا أخرى أخذت تبدو فى أثنى القرن التاسع الهجرى ، الخامس للميلاد - أى على عصر المقرئى نفسه - أدت الى ارتباط اقتصاد البلاد وازدياد الغلاء . وهذه هى الأسباب التى ذكرها المقرئى ، واعتبرها أس الفساد وأصل البلاء .

وهنا ينبغى أن نشير الى الفارق الواضح بين السبب الطبيعى المرتبط بقصور النيل والذى كثيرا ما ترتبت عليه ازمات طاحنة -- وبين الأسباب الأخرى التى فسر بها المقرئى سوء أوضاع البلاد والعباد سنة ٨٠٨ هـ . فبالجانب الأول المرتبط بقصور النيل - مع قسوته وشدته وخطورة آثاره - يشكل سببا ضارثا مؤقتا لا يلبث أن يزول بعد عام أو أكثر بارتفاع منسوب المياه فى نهر النيل ، وعندئذ يعود الرخاء ، وتعود الحياة الاقتصادية - وغير الاقتصادية - الى طبيعتها بالتدريج .

أما الأسباب الثلاثة التى ذكرها المقرئى ، وفسر فى ضوءها سوء الأوضاع سنة ٨٠٨ هـ فترجع فى جوهرها الى الفساد الذى أخذ يدب فى جسم الدولة بعد أن انحل نظامها وفقدت انزانها ودبت الشيخة المبكرة فى جسمها .

ولم تغب هذه الفوارق بين الجانبين عن المقرئ ، فيقول فى مقدمة كتابه « اغاثة الامة » ما نصه « وبعد ، فانه لما طال امد هذا البلاء المبين - يعنى أزمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين ، ظن كثير من الناس ان هذه الحق لم يكن فيما مضى مثلاً ، ولا مر عسى زمن شبهها ٠٠٠ ومن تأمل هذا الحادث من بدايته الى نهايته ، وعرفه من اوله الى غايته ، علم أن ما بالناس سوى تدبير الزعماء والحكام ، وغفلتهم عن النظر فى مصالح العباد ، لا انه كما مر من الغلوات وانقضى من السنوات المهلكات ، الا ان ذلك يحتاج الى ايضاح وبيان ويقتضى الى شرح وتبيان » (١٠٨) .

وهكذا ، فان المقرئ عندما يتخذ لكتابه عنوان « اغاثة الامة بكشف الغمة » فانما يقصد بالغمة أزمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ . وعندما يحرص على سرد اخبار الغلوات ، والازمات الاقتصادية التى تعرضت لها مصر منذ فجر التاريخ ، فانه يفعل ذلك لاثبات حقيقة كبرى سيطرت على فكره وسعى لاثباتها ، هى ان أزمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ تختلف فى اسبابها الجوهرية عن الازمات السابقة . فاذا كانت الازمات الاقتصادية التى تعرضت لها مصر منذ اقدم العصور ترتبط أساسا بقصور النيل وعدم وفائه وانخفاض مستوى الفيضان ، فان أزمة ٨٠٦ - ٨٠٨ هـ فى نظره ليست الا نتيجة لسبب رئيسى هو « سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر فى مصالح البلاد والعباد » .

وقد سبق ان اشرنا الى ان المقرئ عاصر فترة انتقال خطيرة فى دولة سلاطين المماليك ، انتقال من المجد والسؤدد والنظام والانضباط والانتعاش الاقتصادى ، الى وضع آخر - كثيرا ما يصاحب الدول فى خريف عمرها - ويتصف بالفساد والخلل الادارى والاقتصادى ، والتفكك الاجتماعى والخلقى . وقد انتقد المقرئ فى كتاباته ما صار اليه نظام المماليك فى ايامه من انحلال ، بعد ان انعست بينهم روح النظام والطاعة التى ميزت اسلافهم ، وحلت محلها روح التمرد والعصيان « فاستطار شرهم ، وتعدوا فى المعتطوهرهم . حتى

خافهم اعيان اهل الدولة ٠٠٠ « (١٠٩) وبعد ان كان المالك في اوائل دولتهم مضرب المثل في الانضباط وحسن النظام والطاعة ، صاروا على أيام المقرئى مصدر الفوضى وسوء النظام ، وصاروا ينتشرون في الطرقات والاسواق لنهب الحوانيت ، وخطف العمائم ، وانتزاع الخيول من اصحابها . بل كانوا احيانا يهجمون على النساء في بيوتهم وفي الحمامات فيخطفونهن (١١٠) . وقد بلغ حق المقرئى على ما صار اليه المالك في أيامه من فوضى وسوء خلق ونظام ، انه لم يتمالك نفسه فوصفهم بأنهم « ليس فيهم الا من هو ازنئى من قرد ، والى من غاره ، وأفسد من ذئب » (١١١) .

ومن هذا النطلق علل المقرئى سوء الاحوال الاقتصادية بمصر سنة ٨٠٨ هـ . فأرجع أصل الفساد الى عدم كفاية القائمين على شئون الدولة . والتولين لشتى وظائفها الكبرى ، لأن غالبيتهم تولئ منصبه عن طريق الرشوة ، ولذا لم تتوافر فيهم الأهلية الكفاية . بل ان وظائف الدولة صارت « مثل الأموال المملوكة يبيعها صاحبها اذا شاء ويزئها بعده صغار ولده ، وسرى ذلك حتى فى المدارس الجليلة وهى نظر الجوامع والمدارس ومشيخة التصوف . فيأنفس جدئ ان دمرك هازل ! (١١٢) » .

ثم ان المقرئى انتهب فرصة تدوين حولياته الكبرى المعروفة باسم « كتاب السلوك » للاثيان بأمثلة واقعية تثبت مارده من آراء فى كتابه « اغائة الأمة » عن عدم كفاية القائمين على شئون الدولة . من ذلك أنه اشار فى حوادث سنة ٨٠٨ هـ الى ان الوظائف العامة صار يئها غير اهلها عن طريق الرشوة وبيع الأموال ، حتى ان أحد باعة السكر استقر فى وظيفة حسبة مصر فكان هذا من اشنع القبائح واقبح الشناعات !! « (١١٢) » . ويؤكد المقرئى هذا المعنى مرة أخرى فى سيرده لحوادث سنة ٨٢٥ هـ عندما يقول « غير ان الكفاءة غير معتبرة فى زماننا ، بحيث ان بعض السوق ممن نعرفه ولى كتابة السر بحماة على مال قام به ٠٠ « (١١٤) » . ويلقى المقرئى بمسئولية

هذه كله على القائمين على أمر الدولة ، لأنهم لا يلتزمون بقرار « فتزايدت
المضرة لكثرة التناقض وعدم الثبات على الأمر ، واستخفاف العامة براءيتها
وقلة الاهتمام بما يرسم » (١١٥) ، بمعنى استخفاف الناس بالقانون .

وينتقل المقرئى - كما رأينا - الى سوء أوضاع الريف فى مصر ، لكثرة
المظالم المتنوعة التى حلت بالفلاحين فى ظل النظام الاقطاعى ، وهو النظام
الذى طبقة المالك فى مصر بروح استغلالية متطرفة . ولم يقتصر الأمر
على رفع قيمة إيجارات الأراضى الزراعية ، بل تعدى ذلك الى تسخير الفلاحين
فى كثير من الأعمال دون أجر ، وجمع أموال إضافية منهم « غير العادة
أضعافا » (١١٦) وعند وصول المشد - المكلف بجمع الأموال الى القرية -
توزع نفقات إقامته على الفلاحين من حيث الأكل والشرب ، وما تحتاج اليه
سوابه من علق ، ويلزم الفلاح بكل ذلك قهرا ، مهما يبلغ فقره . وربما هرب
الفلاح لضيق ذات يده ، فتلزم زوجته وأولاده بالمطلوب ، وتضطر الى بيع
ما لديها لشراء ما يلزم المشد من دجاج ولحم (١١٧) . وهكذا عاش الفلاحون
فى عصر سلاطين المالك « فى جال من المغارم معروفة » على حد قول
المقرئى (١١٨) . وقد أدرك المقرئى ريف مصر وأهله على حال من الفقر
والحرمان لا يعرفون معهما النقود ، فيشترون الكثير من حوائجهم ببعض
الدجاج وينخال الدقيق ، لأن « الغلال معظمها لأهل الدولة ، أو لى الجاه
وأرباب السيوف الذين تزايدت فى اللذات رغباتهم ، فخرّب معظم القرى
لموت أكثر الفلاحين وتشردهم فى البلاد » (١١٩) . وبلغ الأمر من سوء
معاملة الفلاحين فى ذلك العصر انه كان لا يسمح لأحدهم بأن يلبس منورا
أسود أو يركب فرسا ، أو يتقلد سيفا ، أو حتى يحمل عصا مجلبة
بالحديد (١٢٠) . وقد ترتب على سوء أوضاع الريف وكثرة المظالم التى
حلت بأهله ، أن كثرت الهجرة من الريف وبخاصة الى القاهرة ، حتى نودى
سنة ٨٢٧ هـ « بخروج أهل الريف من القاهرة ومصر الى بلادهم فلم يعمل
بذلك » (١٢١) .

وأخيرا يأتى المقريزى بالسبب الثالث الذى علل به للخلل الاقتصادى وارتفاع الأسعار سنة ٨٠٨ هـ ، وهو كثرة الفلوس النحاسية ، والاعتماد عليها كتقد أساسى ، واستعمالها فى المعاملات المالية الكبرى ، دون الذهب والفضة أو بعبارة أخرى دون الدينار والدرهم • ومهما يقال فى الفلوس فهى دون شك عملة رديئة لأنها معدن رخيص ، إذا قورنت بالنقود الذهبية والفضية ، ولذا نستطيع نقول أن المقريزى سبق عالم الاقتصاد الانجليزى جريشام بنحو قرن من الزمان ، عندما أعلن قانونه الشهير بأنه إذا وجدت فى السوق عملتان احدهما رديئة والاخرى جيدة ، فإن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق •

ثم أن المقريزى يتهم الحكام بأثارة ظاهرة عدم الاستقرار الاقتصادى فى السوق لأنهم أكثروا من زيف النقود المتداولة بين الناس ، كما أنهم لم يكتفوا بالاكثار من ضرب الفلوس النحاسية فحسب ، وإنما اختلفوا فى تقدير وزنها ، فحينما يكون الرطل منها بستة دراهم ، وأحيانا باثنى عشر درهما ، وربما صار بدرهمين ونصف • وفى جميع الحالات أرغم التجار والأهالى على التعامل بها وفق القيمة التى تحددها الحكومة ، مما اضطر كثيرين من التجار الى حبس بضائعهم تجنباً لبخسها ، ويصحب هذه الحالة ارتفاع الأسعار وارتباك السوق وقلة الخبز (١٢٢) • وبحاسة اقتصادية قوية ، يربط المقريزى - فى كتاب السلوك - بين ارتفاع سعر الذهب من ناحية وارتفاع اثمان البضائع واجور العمال وإيجار الأراضى من ناحية أخرى (١٢٣) •

وأخيرا فإن المقريزى لم يحصر افقه الاقتصادى داخل مصر أو داخل دولة سلاطين المماليك ، وإنما حرص على أن يربط بين أسعار النقود فى مصر وأسعار العملات العالمية الأجنبية • من ذلك أنه يثمن بها الدينار الافرنقى

والدينار التركى والدينار المغربى ، كما انه يقاين بين الدينارين السابق سكها فى مصر كالدينار الناصرى والدينار السالمى ، ويتعرض خلال ذلك الى ما يدخل على كل عمله من غش وزيف (١٢٤) . بل انه يحرص فى حوادث سنة ٨١٨ هـ ، على بيان اصناف الذهب وسعر كل صنف (١٢٥) .



هذا عن بعض ملامح الجانب الاقتصادى فى كتابات المقرئى . أما الجانب الاجتماعى فى كتاباته فلا يقل شأنا وأهمية . وهنا نلاحظ أنه اذا كان باستطاعة المقرئى ان يقرء كتابا من كتبه - مثل كتاب « اغاثة الأمة » لدراسة الأوضاع والمشاكل الاقتصادية التى عاصرها ، فان الأمر اختلف بالنسبة للجانب الاجتماعى . ذلك أنه كان من الصعب على مؤرخ أو عالم فى تلك العصور ان يتعرض فى بحث مستقل لصميم أوضاع المجتمع ، وهى أوضاع حساسة فى ظل التقاليد التى سادت المجتمع عندئذ ، فضلا عن نظرة الناس الى الدنيا ومشاكلها من خلال الدين . ولما كانت الأوضاع الاجتماعية مرتبطة فى تلك العصور بأحكام الدين وآدابه من ناحية ، وبالظروف الاقتصادية من ناحية أخرى ، فاننا نرى بعض العلماء والفقهاء انتقدوا ما سواه من انحلال اجتماعى من خلال كتاباتهم الفقهية - مثلما فعل ابن الحاج (١٢٦) . فى حين انتقد للبعض الآخر سوء أوضاع المجتمع من خلال سرده التاريخى أو معالجته للجوانب الاقتصادية ، مثلما فعل المقرئى .

على انه لا يقال من قيمة الملاحظات الاجتماعية التى ابداهما المقرئى عنها - انها جاءت متناثرة بين ثنايا كتاباته الاخرى - سياسة كانت أو اقتصادية أو عمرانية - لأن العبرة بعمق النظرة التى نظر بها المقرئى الى المجتمع ومشاكله ، وروح الأمانة والصدق التى صور بها بعض الأوضاع وانتقد بها البعض الآخر . حقيقة أن التقاط مثل هذه الملاحظات المتناثرة من مؤلفات المقرئى عملية ليست بالسهلة ، ولكننا نستطيع بشئ من الجهد والمثابرة أن ننسج (م ٢١ - تاريخ الاسلام)

من تلك الخيوط صورة واضحة لبعض ملامح الحياة الاجتماعية على عصر المقرئى .

وقد وضع المقرئى تقسيما للمجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك فقسم أهل مصر - فى الجملة - الى سبعة اقسام . أهل الدولة - ويعنى بهم المماليك - وأهل اليسار من التجار وأولى النعمة من ذوى الرفاهية ، والباعة ومتوسطو الحال من التجار يلحق بهم أصحاب المعاش وهم السوق ، وأهل الفلج وهم « الزراعات والحرث وسكان القرى والريف » ، والفقراء وهم جل الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة وأرباب الصنائع والاجراء أصحاب المهن ، وأخيرا ذوى الحاجة والمسكنة وهم « السؤال الذين يتكفون الناس ويعيشون منهم » (١٢٧) .

ومهما يكن فى هذا التقسيم من ثغرات ، فمن الواضح أن المقرئى اتى به فى سياق دراسة اقتصادية ، ولذا فإنه حرص على أن يوضح الحالة الاقتصادية لكل شريحة من شرائح المجتمع التى ذكرها . ولا يخفى علينا أن الوضع الاجتماعى يثر الى حد كبير بالوضع الاقتصادى وخاصة فى تلك العصور التى عاصرها المقرئى وكتب عنها . هذا الى أنه فى اشاراته المتناثرة ، يأتى بملاحظات اجتماعية طريفة وجديدة ، قد لا نجد لها شبيها فى بقية المصادر . فهو فى كلامه عن طوائف المماليك يشير الى أصولهم ، ويوضح كيفية جلبهم والقواعد المتبعة فى نسبتهم ، ويلقى الأضواء على أسلوب تربيتهم ونشأتهم ، ويفسر الروابط بين الملوك واستاذة - أى سيده الذى امتلكه واشرف على تربيته ولم يرض عليه بعطف أو مال - والعلاقة بين المماليك بعضهم وبعض ، ومدى ما كانت تتمتع به طبقة المماليك من ثراء ، ومظاهر هذا انثراء ومصادره . وهكذا حتى ندرك السنوات الاخيرة من حريات المقرئى فنلمس كثيرا من الاشارات الى تطرق الفساد الى نظام المماليك ، وانحلال أمرهم ، وانعكاس ذلك على أوضاع الدولة (١٢٨) .

ثم ان كتابات المقرئى تزخر باشارات متناثرة توضح علاقة طبقات المجتمع بعضها ببعض من ناحيه ، وعلاقتها بالحكام من ناحية اخرى * من ذلك انه يشير الى ان سلاطين الممالك فى مصر حرصوا على احترام العلماء والفقهاء * « لأن بهم عرفوا دين الاسلام وفى بركتهم يعيشون » (١٢٩) * ويقول ان بعض السلاطين كان اذا دخل عليه عالم أو أحد رجال الدين انتصب له قائما (١٣٠) وربما حرص بعض السلاطين على أن يشيع عالما توفى فيمشى على تشييع امام نعشه * وقد يحاول السلطان حمل النعش على كتفه ، فتحمله كبار الأمراء عنه (١٣١) *

أما التجار ، فصاروا موضع حسد السلاطين وطمعهم ، لما كانوا فيه من ثروة طائلة فى ذلك العصر ، فتمادى بعض السلاطين فى فرض الرسوم عليهم ، بل ربما فى مصادرتهم ، حتى ذكر المقرئى أن بعض التجار « دعوا على أنفسهم أن يغرقهم الله حتى يستريحوا مما هم فيه من الغرامات والخسارات وتحكم الظلمة فيهم » (١٣٢) * وفى بعض الحالات كان السلطان يحتكر صنفا أو يختزنه ليبيعه للتجار بأثمان باهظة يفرضها عليهم ، مما يسبب لهم خسارة بالغة ، حتى « اشتد الأمر على التجار لرمى البضائع عليهم بزيادة الأثمان والقيم ، وكثرت المصادرات فى الولاة وأزباب الأموال » (١٣٣) * وشتان بين هذا الوضع الذى آل اليه أمر التجار فى أواخر عصر سلاطين الممالك . وبين ما كانوا فيه من تكريم وتشجيع ورعاية فى أوائل ذلك العصر *

ويستشف من كتابات المقرئى أن رقيقى الحال - من الفقراء والمعدمين - كانوا دائما أبدا موضع عطف ورعاية بقية قطاعات المجتمع ، فحرص كثير من السلاطين والأثرياء والميسورين على إقامة المؤسسات الخيرية ، ووقف الاوقاف عليها ، لرعاية الفقراء اجتماعيا وصحيا * من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس خصص وقف الطرحاء لتغسيل فقراء المسلمين وتكفينهم ودفنهم (١٣٤) *

وفى أوقات الشدائد والمحن والغلوات كان الفقراء يوزعون على الأغنياء ،
بحيث يتزعم كل غنى باطعام عدد معين منهم (١٢٥) .

أما أهل الذمة - وبخاصة أقباط مصر - فيفهم من كتابات المقرئى أنهم عاشوا غالبا فى طمانينة ، حتى أنه ذكر أديرتهم بالوجه القبلى فبلغ عددها ثمانية وخمسين ديرا ، يحمل النصارى إلى رهبانها النذور والقرايين (١٢٦) . وكان للاقباط فى مصر بطرك يخلع عليه السلطان خلعه البطركية (١٢٧) ، كما أنهم تمسكوا بلغتهم القبطية فى محادثاتهم فيما بينهم وبين بعض (١٢٨) . ولم يكن اليهود فى مصر أقل حظا فى التمتع بحقوقهم ، فاحتفظوا بعرائدهم ونظمهم الموروثة ، كما احتفظوا بمعابدهم التى عددها المقرئى (١٢٩) . ومع ذلك فإن المقرئى لم يتناس أن اليهود والنصارى جميعا تعرضوا أحيانا فى ذلك العصر - فى فترات محددة - لبعض ألوان الاضطهاد ، لأسباب طارئة مؤقتة ، ذكرها (١٤٠) .

أما الفلاحون ، فيذكر المقرئى أنهم عاشوا « فى حال من المفارم معروفة » (١٤١) . فوقعوا بين شقى الرحى بين استغلال الحكام ويطش العربان . وقد سبق أن أشرنا إلى أوضاع الريف والفلاحين . أما العربان الذين انتشروا فى أقاليم متعددة ، فقد رفضوا فى أول الأمر الخضوع للمماليك ، ووصفوا سلطانهم - على حد قول المقرئى - بأنه « مملوك قسود » (١٤٢) . بل لقد تمادى العربان وقالوا « نحن أصحاب البلاد ، ونحن أحق بالملك من المماليك وهم خوارج خرجوا على البلاد » (١٤٣) . ولم يقتصر أذى العربان فى ذلك العصر على الريف وأهله ، بل أن المدن الكبرى - مثل اسيوط والاسكندرية - لم تسلم من اغاراتهم وعبثهم - وعدوانهم على أهلها (١٤٤) .

ويتعرض المقرئى الحياة الاجتماعية فى القاهرة والمدن الكبرى ،

فيصنفها بالعظمة والاتساع وكثرة السكان وتنوعهم ، وكثرة المنازل وضيق دوريتها وطرقاتها ، واكتظاظها بالمارة والسوقة والدواب (١٤٥) . واطهر الحكام فى ذلك العصر حرصا شديداً على اقرار الامن فى المدن ليلا ونهارا فى الليل كانت شوارعها وطرقاتها تضاء بالمصابيح وتغلق ابوابها ، ويرتب جماعة من الطواف لكشف الازقة وتفتقد الطرقات وتأييب المخالفين ، ومن سار بالليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٤٦) . ومن ناحية أخرى ، شدد سلاطين المماليك على العناية بنظافة القاهرة وكثس شوارعها ورشها بالماء ، وأمر ارباب الحوانيت بأن تكون عند ابواب حوانيتهم ازيار مليئة بالماء لتسهيل اطفاء ما قد يقع من حريق (١٤٧) .

والقريزى عندما يعالج ما حفلت به القاهرة من مؤسسات تجارية وغير تجارية ، لا يغفل عن الاشارة الى ما كان لبعض هذه المؤسسات من نشاط اجتماعى ، وما كان يعج به بعضها من تيارات اجتماعية قوية . ذلك ان المدن الكبرى - وبخاصة القاهرة - زخرت بمؤسسات ذات صفة دينية كالمساجد والخانقوات ، أو ذات صفة تعليمية ثقافية كالمدارس ، أو ذات صفة صحية كالبيمارستانات ، أو ذات صفة تجارية كالخانات والوكالات والفنادق . ولكن هذه المؤسسات على تباين صفاتها لم تخل من نشاط اجتماعى ، وهو ما حرص المقرئزى على ايضاحه وبيان ما كان يجرى داخلها من تيارات اجتماعية ينعكس صداها على المجتمع الخارجى .

هذا الى أن المقرئزى فى تصويره للمجتمع المصرى ، حرص على أن يؤكد روح المرح والنكاهة التى اتصف بها اهل مصر ، فوصفهم تارة « بالبشاشة التى اربوا فيها على من تقدم وتأخر » وخصوا بالأفراط فيها دون جميع الأمم حتى صار امرهم فى ذلك مشهورا والمثل بهم مضروباً ، (١٤٨) وتارة أخرى ربط المقرئزى بين مرح اهل مصر من ناحية وبين شعور اللامبالاة الغالب على بعضهم من ناحية أخرى ، وردت فى ذلك عبارة اخذها عن ابن خلدون « قال لى

شيخنا الأستاذ أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون رحمة الله تعالى : أهل مصر
كانما فرغوا من الحساب !! « (١٤٩) »

ويضرب المقيزي أمثلة على ذلك بحب أهل مصر للتسلية والخروج إلى
المنتزهات كالحدائق والبرك وغيرها (١٥٠) . هذا فضلا عن ركوب نهر النيل
صيفا في وقت الفيضان واستئجار القوارب والسفن ، واستصحاب المغاني
وجوقات العوالم معهم (١٥١) بل يذكر المقيزي أن صاحب اليمن عندما أتى
لزيارة مصر ، حرص على أن يصطحب معه عند عودته إلى بلاده سنة ٧٥٥ هـ
« كثيرا من الصنائع والمساخر والرباب الملاهي » (١٥٢) . وكثيرا ما كان
الناس يتلهون ببعض الألعاب مثل تطيير الحمام والمناطحة بالكباش والمناقرة
بالديوك وغيرها (١٥٣) . ولم يسلم الحكام من نكات المصريين اللاذعة ،
فأطلق العوام على أمراء الممالك القبا وتسميات تهكمية قارصة . ومن هؤلاء
الأمير عز الدين أيغان وقد أطلقوا عليه لقب « سم الموت » والأمير سيف الدين
ملكتمر الناصري وقد أطلقوا عليه لقب « الدم الأسود » وناصر الدين - متولى
حسبة مصر - وقد أطلقوا عليه « قار السقوف » . . . وغير ذلك (١٥٤) .

وعندما يتكلم المقيزي عن قراقة مصر والقاهرة ، لا يكتفى بأن يوضح
الدور الرئيسي للقراقة بوصفها دار للموتى فحسب ، ويتتبع ما أقيم فيها من
البيوت والزوايا والمدارس - وغيرها ، بل حرص المقيزي على أن يشير إلى
أن القراقة في ذلك العصر شهدت نشاطا اجتماعيا واسعا في حياة الترح
وحياة الفرح سواء ، إذ صارت من جملة منتزهات مصر ، وصار البعض
يدعون الأهل والأصدقاء إليها حيث يقيمون فيها ولائم صاخبة ، كثر فيها
الغناء والرقص . وربما عم الفساد نتيجة لاختلاط النساء بالرجال (١٥٥) .

ويُلَمِّح المقيزي - ضمن كتاباته - إلى الأفراح العائلية في عصره ،
فيرسم صورة لفرح من أفراح القصور والسلاطين، هو احتفال السلطان الناصر

محمد سنة ٧٢٢ هـ بزواج ابنه الأمير آنوك ، فأمر السلطان : « بأحضار جميع من بالقاهرة ومصر من أرباب الملهى الى الدور السلطانية ، ووقّع الشروع فى عمل الخوان ، فأقام لهم سبعة أيام بلياليها ٠٠ فلما كانت ليلة السابع منه جلس السلطان على باب القصر ، وتقدم الأمراء على قدر مراتبهم واحدا بعد واحد ، ومعهم الشموع ٠ فإذا قدم الواحد ما أحضره من الشمع قبل الأرض وتاخر ٠ وما زال السلطان بمجلسه حتى انقضت تقادهمهم ، فكانت عدتها ثلاثة آلاف شمعة زنتها ثلاثة آلاف وستون قنطارا ٠٠٠ حتى اذا كان اخر الليل نهض السلطان ، وعبر حيث مجتمع النساء ، فقامت نساء الأمراء بأسرهن ، وقبلن الأرض واحدة بعد أخرى ، وهى تقدم ما أحضرت من التحف الفاخرة والنقود ، حتى انقضت تقادهمهم جميعا ٠ ورسم السلطان برقصهن عن آخرهن ، فرقصن أيضا واحدة بعد واحدة ، والمغاني تضرب بدفوفهن ، وأنواع المال من الذهب والفضة وشقق الحرير يلقي بها على المغنيات فحصل لهن ما يجلب وصفه ، ثم زفت العروس ٠٠٠ فكان هذا العرس من الأعراس المذكورة ، ذبح فيه من الغنم والبقر والخيل والاوز والدجاج ما يزيد على عشرين ألفا ، وعمل فيه من السكر برسم الحلوى والمشروب ثمانية عشر ألف قنطار ٠ (١٥٦) ٠

ومن العادات الطريفة التى أشار اليها المقريزى أنه كان يراعى أن يتضمن شوار العروس دكة نحاس مكفت ٠ والدكة عبارة عن شئ يشبه السرير يعمل من خشب مطعم بالعاج والأبتوس ، وفوق الدكة دست طاسات من نحاس أصفر مكفت بالفضة ٠ وعدة الدست سبع قطع بعضها أصغر من بعض ، تبلغ كبرائها ما يسع الأردب من القمح ٠ وتبلغ قيمة الدكة ما يزيد على مائتى دينارا ذهبيا ٠ فإذا كانت العروس من بنات الأمراء أو الوزراء أو الأعيان ، فانها تجهز فى شوارعها بسبع دكة (١٥٧) ٠ وفى ليلة الدخلة يخرج العريس قاصدا بيت العروس فى موكب كبير يحف به الأهل والأصدقاء ٠

ومذاك فى بيت العروس يقام حفل الزفاف الذى تحييهِ جُوقُ المغانى ، ويختلط فيه الغناء بضرب الدفوف وزعاويد النساء من المدعوات اللاتى يحرصن على ارتداء افخر الملابس والمجوهرات (١٥٨) . وكثيرا ما يتفاخر المدعوون ودعوات بتقديم النقود الى المغانى وتقديم الهدايا الى اصحاب العرس ، وتكون هذه الهدايا من الشمع والتحف الفاخرة والخراف والسكر والاوز... وغيرها (١٥٩) .

ومن المناسبات الاجتماعية التى كان يحتفل بها احتفالا كبيرا فى ذلك العصر « النفاس والولادة » فاذا كان المولود ذكرا تضاعف الحفل ، ويقام اهل المولود وليمة كبيرة يدعى اليها الاصدقاء ، ويبالغ فى عمل الوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التى تضاعف لام المولود فى هذه الحالة (١٦٠) . اما ختان الطفل ، فكان يحتفل به - احتفالا كبيرا - قد يستمر ثلاثة ايام - ولا بد للمدعوين فى هذه الحالة من تقديم النقود لاهل الطفل ، ويضعونه فى « الطشت الذى يطاهر فيه الولد » (١٦١) .

وفى الحياة الاجتماعية التى حفلت بها مصر فى عصر سلاطين المماليك ، لم يفت المقرئى أن يشير - من قريب أو بعيد - الى دور المرأة فى الحياة العامة . وفى الادباة السياسية يشير المقرئى بين حين وآخر الى تدخل بعض زوجات السلاطين فى شؤون الحاكم مثل ست حديق ، زوج السلطان الناصر محمد ، وكان لها دور ملحوظ فى شئون الدولة ، وكلمة مسموعة عند السلاطين ، حتى أن التجار لجأوا اليها لرفع بعض المظالم عنهم (١٦٢) . وفى الحياة العلمية يشير المقرئى الى بعض النساء اللاتى اشتغلن بالفقه والحديث ، وشارك بعضهن فى الحديث بصحيح البخارى فى قلعة الجبل الى جانب الفقهاء (١٦٣) . ويتكلم المقرئى عن التصوف والزوايا والاربطة - فيسهب فى الكلام عن دور المرأة فى حياة التصوف من ذلك ما يقوله عن رباط البغدادية

« وما يرح (هذا الرباط) الى وقتنا هذا يعرف سكانه من النساء بالخير ، وله دائما شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن * وآخر من أدركنا فيه الشبيخة الصالحة سيدة نساء زمانها أم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية * » (١٦٤) ولم يكن دور المرأة في الأسواق والطرقات والحمامات والمنترحات اقل شانا * وينكر المقرئى أن بعض سلاطين المماليك حاول منع النساء من الخروج الى الطرقات أو الذهاب الى المقابر ومواضع النزهة ، ولكن ذلك المنع لم يستمر الا زمنا محدودا ، يعود بعده الحال الى ما كان عليه (١٦٥) * وربما احترفت « بنات الهوى » الايقاع بالرجال فتخرج الواحدة الى الطريق وقد استكملت زينتها لتستدرج رجلا الى حيث يتم سلب امواله وقتله - بأيدي اعدائها (١٦٦)

ويستطيع الباحث العثور فى كتابات المقرئى على ملاحظات توضح ملابس النساء فى عصره * من ذلك ما يقوله من أن النساء كن يستعملن المقانع ، وهى مناديل توضع فوق الرأس والوجه (١٦٧) * أما غطاء الرأس فكان عبارة عن عصبة تلبسها المرأة بحيث يكون أولها عند جبينها وآخرها مدلى على ظهرها ، وتسمى هذه العصبة « الشاش » (١٦٨) * على أنه مما يسترعى الانتباه ما يذكره المقرئى من أن النساء كن يعمدن أحيانا الى تقليد الرجال فى زى الرأس ، فلبسن الطواقى ، وتعممن بالعمائم ، حتى اضطر السلاطين الى المناداة « بأن امرأة لا تتعمم بعمامة ولا تتزيا بزي الرجال ، ومن فعلت ذلك بعد ثلاثة أيام سلبت ما عليها من الكسوة » (١٦٩) * قد حاول المقرئى أن يلتمس للنساء بعض العذر فى ذلك ، فقال أن الضرورة هى التى فرضت عليهن محاكاة الرجال فى لبس الطواقى السابقة ، بسبب ما نزل بالناس من فقر وفاقة ، فتعذر على نساء عصره محاكاة الأوائى فى لبس الشاشات الفاخرة ، ولكن هذا التبرير لا يتفق مع قول المقرئى أن هؤلاء النسوة اعتدن ان يزخرن الطواقى بالذهب والحريز ، ويبالغن فى ذلك (١٧٠) * وربما كان أقرب الى الواقع ما ذكره المقرئى فى موضع آخر من كتاباته لتعليل هذه

الظاهرة ، وهو ما سنشير اليه فيما بعد .

والواقع أنه يفهم من الملاحظات التي أبدتها المقریزی أن بعض النساء فى ذلك العصر بالغن فى ثيابهن ، سواء من ناحية الهيئة أو القيمة ، حتى بلغ الأمر بهن أحيانا أن تفصل الواحدة قميصها من اثنتين وتسعين ذراعا من القماش البندقى الذى عرضه ثلاثة أذرع ونصف ، وبذلك تصبح مساحة القماش الذى يفصل منه القميص أكثر من ثلثمائة وعشرين ذراعا مريعا (١٧١) ١٠ أما تكاليف مثل هذا القميص ، فقد ذكر المقریزی أنها تجاوزت الألف درهم ، ومثله الأزار الخارجى ، فى حين وصل ثمن خف المرأة الى ما بين مائة وخمسة مائة درهم (١٧٢) . ويبدو أن هذا الأسراف من جانب النساء دفع الدولة الى التدخل لتحديد ملابسهن ، فصدرت أوامر فى سنة ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ٨٥٠ هـ ٧٨٦ هـ ، بالا يزيد طول قميص المرأة عن اثنى عشر ذراعا ، وأن لا تكون الأكمام مفرطة فى الاتساع . وطاف المنادون فى شوارع القاهرة يحذرون النساء من مخالفة هذه التعليمات . بل لقد نصبت أخشاب على سور القاهرة وأبوابها ، وعلفت عليها تماثيل على شكل نساء وقد ارتدين القمصان الطوال ، وذلك لتذكير النساء وتخويفهن (١٧٣) .

على أن المقریزی - بما أوتيته من دقة ملاحظة - أوضح بطريق غير مباشر أن المستحدثات (الموضة) تنتقل فى المجتمع من فوق الى تحت ، ومن الطبقات العليا الى مادونها ، فيقول أن ما فعلته عامة نساء المجتمع لهن العذر فيه ، لانهن يتشبهن فى ملابسهن بما تفعله نساء السلاطين والأمراء . وفى حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقریزی فى صراحة على عوام النساء انهن تشبهن فى اللبس بنساء الملوك والأعيان (١٧٤) . أما فى حوادث سنة ٨٥٠ هـ فيصف المقریزی كيف أن نساء السلاطين وجواريهن أحدثن ثيابا طوالا تسحب أنيابها على الأرض ، ولها أكمام واسعة ، عرف القميص منها بالهتلة . ويعقب

المقريزى على هذا الخبر بقوله « وتشبه نساء القاهرة بهن فى ذلك حتى لم تبقى امراه الا وقميصها كذلك » (١٧٥) .

ثم ان المقريزى يشير الى حقيقة اخرى ، هى أن ملابس النساء لم تظل على حال واحد ، وانما تعرضت للتغيير والتبديل بين فترة واخرى . فهى مرة واسعة وطويلة ، وبعد فترة تصبح ضيقة وقصيرة (١٧٦) .

واخيرا فان المقريزى بنظرته الاجتماعية ، لم يرض عن كثير من الامراض الاجتماعية التى فشت فى المجتمع فى عصره ، فانتقدها حيناً فى هدوء واحياناً فى قوة وعنف . ولم يتمالك هذا العالم الجليل نفسه ، فأظهر الاسف وعبر عن الاسى عندما وجد الناس « اظهروا المنكرات فى الخمر ونحوها من المسكرات، واختلاط النساء والرجال من غير استتار » ويوضح المقريزى أن هذه الامراض الاجتماعية لم تستحدث فى زمنة ، وانما جذورها قديمة . ويستشهد على ذلك بما ذكره القاضى الفاضل فى متجداته سنة ٥٨٧ هـ من أنه رأى « من البغى ومن الجهر بالفسق والزنا واللواط وشهادة الزور ... وشرب الخمر مالم يسمع أو يعهد مثله » (١٧٧) .

ويبدو أن هذه الامراض الاجتماعية ازداد فشوها فى اواخر عصر سلاطين المماليك ، تمشياً مع المبدأ المعروف فى التاريخ ، وهو أن الدول فى خريف عمرها لا يقتضئ الانحلال الذى يعتريها على الأجهزة السياسية والاقتصادية والادارية والحربية ، وانما يمتد أيضاً الى الجوانب المعنوية والاجتماعية والخلقية .

ومهما يكن من أمر ، فان المقريزى كان أميناً فى تفنيد العيوب والامراض دون مجاملة أو مبالغة ، شديداً فى رفضه لها ، قاسياً فى نقده لبعض الأوضاع التى لا تتفق وتعاليم الدين أو مبادئ الاخلاق . من ذلك أنه ساءه أن تعترف

الدولة بالبغاء والبغايا وتفرض عليهن ضرائب مقررة ، مما أدى الى تقضى البغاء والزنا (١٧٨) واستنكر وقوف البغايا فى الأسواق امام المارة وعلى مرأى منهم (١٧٩) . ولم تقتصر هذه الظاهرة على القاهرة والمدن الكبرى ، فقد قشيت فى مراكز الصعيد والوجه البحرى حيث خصص للبغايا حارات مريبة (١٨٠) .

وقد حاول بعض سلاطين المماليك محاصرة هذا الداء قبل أن يفشوا ويزداد خطره ، فأصدر السلطان الظاهر بيبرس قرارا بإبطال المكوس المقررة على البغايا ، حتى لا تكتسب هذه الحرفة صفة اعتراف الحكومة بها ، كذلك منع البغاء فى سائر البلاد ، وقبض على البغايا حتى يتزوجن ، بحيث لا يزداد فى مهورهن عن اربعمائة درهم ، يجعل منها مائتان ، وذلك لتيسير زواجهن (١٨١) . كذلك ذكر المقرئى انه كان من جملة الضرائب التى ألغاهم الناصر محمد عقب الروك الناصرى ، ما كان يجمع من « الفواحش والمنكرات » والضيريبة المقررة على كل جارية أو عبد حين نزولهم بالخانات لعميل الفاحشة (١٨٢) .

ومن الأمراض الاجتماعية التى أشار المقرئى الى فسادها فى ذلك العصر الشذوذ الجنسى . وقد عبر المقرئى عن فساد هذا المرض بين طبقة المماليك بالذات ، فقال انه « فشى فى اهل الدولة (يعنى المماليك) محبة الذكران » ، حتى عمدت النساء الى التشبه بالذكور فى ملبسهم ليستملن قلوب الرجال (١٨٣) . ولعل فى هذا خير تعليل لما سبق أن اشرنا اليه من انتقاص لبس الطواقى بين النساء - تشبها بالرجال - فى ذلك العصر . كذلك ذكر المقرئى كيف اضرب الناصر أحمد - ابن الناصر محمد - عن الطعام سنة ٧٤٥ هـ حتى ياتوه بشاب كان يهواه . فأتوه به ، فاكل عند ذلك (١٨٤) بل لقد ذكر المقرئى ان كتبغا خلع من السلطة سنة ٦٩٦ هـ بسبب غلام (١٨٥) .

وانتقد المقرئى انتقادا مريرا تفشى المخدرات فى أيامه ، فقال عن

الحشيش « فشت هذه الشجرة الخبيثة في وقتنا هذا قشوا كبيرا * وولع بها أهل الخلاعة والسخف ولوعا كثيرا ، وتظاهروا بها من غير احتشام * وماشيه في الحقيقة أفسد لطباع البشر منها ، لاشتهارها في وقتنا هذا عند الخاص والعام بمصر والشام والعراق والروم » (١٨٦) * ولم تمنع الدولة تعاطى الحشيش ، وإنما فرضت عليه ضريبة كانت تمد خزائنها « بجملة كافية » واستمرت هذه الضريبة حتى الغاما ألم لطان الظاهر بيبرس الذي « أبطل ضمان الحشيشة الخبيثة وأمر بتأديب من أكلها » (١٨٧) * وعلى أيام المقرئ شاع تعاطى الحشيشة بين الصوفية - وهم الذين عرفوا باسم الفقراء - حتى أطلق عليها المعاصرون اسم « حشيشة الفقراء » (١٨٨) *

أما الخمر ، فيذكر المقرئ أن تعاطيها انتشر بين سائر الناس ، فكانت تعصر وتباع في أنحاء البلاد على رؤوس الأشهاد ، حتى أن ما عصر منها في خزانة البنود في سنة واحدة بلغ اثنين وثلاثين ألف جرة (١٨٩) * وقد عرف الممالك أنواعا عديدة من الخمر ، منها نبيذ القمح ويعمل من لبن الخيل (١٩٠) والمزج ويعمل من القمح (١٩١) والنبيذ التمر بغاوى وطريقة صنعه أن تمزج عشرة أرطال من الزبيب إلى أربعين رطلا من الماء ثم يوضع المزيج في جرار تدفن في زيل الخيل أياما حتى يتخمّر (١٩٢) * وبلغ من انتشار الخمر في ذلك العصر أن أمراء الممالك اعتادوا أن يتهاودوا بها في أفراحهم (١٩٣) * فإذا احتاج أحد السلاطين أو الأمراء إلى كمية كبيرة من الخمر لحفل أو ظرف طارئ ، وزعوها على النصارى واليهود المعروفين بصنعها ، وقرضوا على كل طائفة عددا معينا من الجرار ، تقدمها * وإذا تقاعسوا - مثلما حدث سنة ٨١٦ هـ « جبيت منهم بعنف وعسف وضرب » (١٩٤) وفي كثير من الحفلات والافراح الشعبية اعتبرت الخمر ممتمة للمغانى (١٩٥) ويقول المقرئ أنه لأعبرة بالأوامر التي كان يصدرها سلاطين الممالك في أوقات الأزمات

وَالشَّدَائِدُ بَارِقَةُ الْخَمْرِ طَلِبَا لِمَغْفِرَةِ اللَّهِ وَعَفْوِهِ ، مثلما حدث في سنى ٧٠٩ ،
٧٨١ ، ٨٢١ هـ ، لأن هذه التوبة كانت لا تستمر إلا مدة قصيرة من الزمن ،
يعود الناس بعدها إلى التظاهر بشرب الخمر « ولم ينتهوا عنها حتى
فيه » (١٩٦) .

وهكذا اهتم المقرئى فى كتاباته بالتاريخ الاجتماعى مثل اهتمامه بالتاريخ
الاقتصادى وبقيّة فروع التاريخ ، بحيث جاء انتاجه يعبر عن صورة تاريخية
متكاملة ، لها أوجهها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية
... وغيرها .



وبعد ، فإننا عندما نصف المقرئى بأنه شيخ المؤرخين فى القرن التاسع
المهجري الخامس عشر للميلاد - فإنما نعنّى فعلاً أنه تزعم صنعة التاريخ فى
ذلك العصر ، واجاد هذه الصنعة حتى بلغ الذروة فيها ، بعد أن ألم بآركانها .
واستوفى متطلباتها وادواتها وشروطها .

وعندما أقدم المقرئى على ممارسة التدوين التاريخى ، فإنه لم يكتب فيه
كتابة سطحية أو عشوائية . وإنما التزم بمنهج علمى ثابت يمثل أرقى ماوصلت
اليه كتابة التاريخ فى عصره ، فلم يقتصر على سرد الأحداث مكتفياً بالنقل
عن السابقيين ، وإنما تجاوز ذلك إلى النقد والتحليل ، والبحث عن الأسباب
وتتبع النتائج . كما أنه لم يقف موقفاً سلبياً أمام الظواهر والأحداث ، وإنما
حاول دائماً أن يربط بين أطرافها ، ويعمل لها تعليلاً سليماً منطقياً .

ثم أن المقرئى لم يتخذ الكتابة التاريخية أداة للتجريح والهدم ، مثلما
فعل بعض معاصريه من المؤرخين ، وإنما اتصف قلمه بالانضباط والعمق .

هذا الى امانته فى نسبة الروايات التى ينقلها الى اصحابها ، وعنايته
بتمحيص هذه الروايات للتفرقة بين الغث والسمين منها ، واستبعاد الضعيف
والتمسك بالرواية القوية •

يضاف الى هذا جراته فى الحق ، وعزوفه عن تملق الحكام والتمسح
بركابهم ، وتوجيه النقد اليهم فى مواضع النقد •

وصفوة القول أن المؤرخ أحمد بن على المقرئى جمع بين قوة الحاسة
التاريخية من ناحية ، وصدقها وانضباطها من ناحية أخرى • هذا فضلا عن
أدراكه نلابعاد الحقيقة والأركان الرئيسية لعلم التاريخ ، مما جعل منه
ظاهرة فريدة بين مؤرخى عصره ، وجعل من تراثه ومؤلفاته ثروة حقيقية
تعتز بها المكتبة التاريخية العربية •

الحواشى والمراجع

- ١ - ابن حجر العسقلانى : رفع الاصر عن قضاة مصر ، ورقة ١٦٨ (مخطوط)
- ٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٩٥ (بولاق)
- ٣ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٧ (باريس ، ١٨٨٠)
- ٤ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ٢ ص ٢١ ترجمة ٦٦
- ٥ - المصدر السابق
- ٦ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٢٥ (بولاق)
- ٧ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ٢ ترجمة ٦٦
- ٨ - المصدر السابق
- ٩ - طبع كتاب المواعظ والاعتبار للمقرئى طبعتين بالقاهرة الاولى - وهى المفضلة طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ هـ فى مجلدين كبيرين - والطبعة الثانية هى الاهلية فى اربعة اجزاء (١٩٠٧ م)
- ١٠ - تعرض لهذه المسألة من المستشرقين كل من كاترير ، وبروكلمان ، وجت ، وجاستون فييت * ومن المؤرخين العرب الحديثين استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة (المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ص ١٠ وما بعدها ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٤) وكذلك الباحث المرحوم الاستاذ محمد عبد الله عنان « دراسات عن المقرئى : مجموعة ابحاث صدرت ضمن سلسلة المكتبة العربية للدراسات التاريخية - القاهرة ، ١٩٧١ »
- ١١ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ١ ص ٣٥٨
- ١٢ - السخاوى الاعلان بالتوبيخ لمن ذم اهل القوارىخ - ص ١٢
- Quatremere : Mamlouks, I, i, p. XIII.
- ١٣ -
- ١٤ - السيوطى . الكاوى على السخاوى (مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٥١٠ ادب)
- ١٥ - ابن ياس : بدائع الزهور ج ١ ص ٢٢٢ (بولاق ، ١٨٨٦ م)
- ١٦ - ابن حجر : المجمع المؤسس والمعجم المهرس - ورقة ٢٧١ (مخطوطة بدار الكتب المصرية)
- ١٧ - ابن حجر : رفع الاصر عن قضاة مصر (مخطوط بدار الكتب المصرية ، ١٠٥٠ تاريخ)
- ١٨ - ابن حجر : انبياء الغمر ، ج ٩ ص ١٧٢ - وفيات ٨٤٥ هـ (طبعة حيدر آباد ١٩٦٦)
- ١٩ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ٢ ترجمة ٦٦ (احمد بن على بن عبد القادر المقرئى) (م ٢٢ - تاريخ الاسلام)

- ٢٠ - المقرئى : الموعظ ، ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ (يولاق) .
- ٢١ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٢٥ (يولاق) .
- ٢٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .
- ٢٣ - نفس المصدر والجزء ص ٣٦٤ .
- ٢٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٧ .
- ٢٥ - نفس المصدر ، ج ١ ، ص ٢٨١ .
- ٢٦ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٤١٣ .
- ٢٧ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ ، ج ١ ص ١٢ .
- ٢٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٨٧ .
- ٢٩ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤ - ٥ .
- ٣٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ٣٠ .
- ٣١ - السخاوى : التبر المسبوك فى ذيل السلوك (يولاق ، ١٨٩٦) - وانظر أيضاً :
- محمد مصطفى زيادة : المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ص ١٠ - ١٢ .
- ٣٢ - محمد مصطفى زيادة : المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ص ١٣ .
- ٣٣ - جمال الدين الشيال : مؤلفات المقرئى الصغيرة - بحث فى كتاب « دراسات عن المقرئى »
- ٣٤ - يقع كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » فى اربعة اجزاء ضخمة ، وقد تم تحقيقه ونشره فى اثنى عشر مجلداً ، كل جزء فى ثلاثة اقسام وكل قسم فى مجلد قائم بذاته .
- وقد حقق الجزئين الاول والثانى فى ستة مجلدات استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة (دار المؤلف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٣٤ - ١٩٥٨) . ثم قام تلميذه صاحب هذا البحث بتحقيق الجزئين الثالث والرابع - حتى نهاية الكتاب - فى ستة مجلدات
- اخرى صدرت عن مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية (١٩٧٠ - ١٩٧٢) .
- ٣٥ - هنى بهذه المجموعة من مؤلفات المقرئى الاستاذ المرحوم الدكتور جمال الدين الشيال ، فعكف على تحقيق ونشر ما تيسر له منها فى سلسلة صدرت بعنوان « مكتبة المقرئى الصغيرة » ونشرتها لجنة المؤلف والترجمة والنشر بالقاهرة .
- ٣٦ - سورة المائدة ، ١٠٨ - سورة البقرة ، ٢٨٧ .
- ٣٧ - انظر مقدمة كتاب الموعظ للاختيار للمقرئى ، ج ١ ص ٣ .
- ٣٨ - السيوطى : اللكوى على المصفاوى (مخطوط) .
- ٣٩ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ١ ص ٣٢٢ .
- ٤٠ - المقرئى : ككتاب السلطنة لمعرفة دول الملوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٢٦ هـ .
- ٤١ - انظر على سبيل المثال كتاب : الاطعام بالاسلام فيما جرت به الاحكام المنهجى المسكندرى المتوفى سنة ٧٧٥ هـ (طبعة حيدر اباد فى سبعة مجلدات ، ١٩٦٨) .
- ٤٢ - المقرئى : الموعظ للاختيار ، ج ١ ص ٣ .
- ٤٣ - يقول السخاوى فى ترجمته للمقرئى « وكان قد اتصل بالظاهر بقوق ، ودخل دمشق مع ولده الناصر فى سنة عشر ، وعرض عليه قضاؤها مراراً فابى » .

(المضبوذ اللامع - ج ٢ ، ص ٢١ - ترجمة رقم ٦٦) •

- ٤٤ - المقرئى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك - الجزء الرابع ، حوادث سنة ٨٢٢ هـ •
- ٤٥ - المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٢٤ هـ •
- ٤٦ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٥٠
- ٤٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٢ •
- ٤٨ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨٤ •
- ٤٩ - المصدر السابق ، ص ٨٥ •
- ٥٠ - يذكر أبو شامة (كتاب الروضتين فى أخبار الدولتين ، ج ٢ ص ١٦) أن صلاح الدين قام سنة ٥٧٧ هـ باقطاع البلاد والتوقيع بها على الأجناد •
- ٥١ - المقرئى : كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨٨ (بولاقي) •
- ٥٢ - المصدر السابق - نفس الجزء والصفحة -
- ٥٣ - نفس المصدر والجزء ، ص ٨٨ - ٨٩ - ١٠٢ - ١١١ •
- ٥٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٢ •
- ٥٥ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٤ •
- ٥٦ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٦ •
- ٥٧ - نفس المصدر والجزء والصفحة •
- ٥٨ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٩٦ - ٩٧ •
- ٥٩ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٢ •
- ٦٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٥ •
- ٦١ - نفس المصدر والجزء ، ص ٩٨ •
- ٦٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٢ •
- ٦٣ - نفس المصدر ، ج ١ ، ص ١٧٦ •
- ٦٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٦٢ •
- ٦٥ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٩٨ - ١٠٣ •
- ٦٦ - نفس المصدر ، ج ١ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ •
- ٦٧ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٢١ •
- ٦٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٨١ ، ٧٠٢ •
- ٦٩ - نفس المصدر والجزء ، ص ٧٠٠ •
- ٧٠ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٢٠٢ •
- ٧١ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٩٧ •
- ٧٢ - ونرجح أن تكون تسمية ساحل مصر على النيل باسم بولاقي للدكرور نسبة الى تجار التكرور الذين كانت ترد بضائعهم عن طريق النيل من قوص الى ساحل بولاقي - انظر سعيد طاهر : العصر المماليكى ، ص ٢٠٢ •
- ويذكر المقرئى (كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٢٦ ، أن ساحل بولاقي كان يجلب باسم

مائة بولاق ، ثم عرف ببولاق التكرورى بعد أن نزل هناك الشيخ أبو محمد يوسف بن عبد الله الكروى ، وكان يعتقد فيه الخير .

٧٢ - انظر ترجمة التاجر الكرمى عز الدين عبد العزيز بن منصور الكوطى ، المتوفى

سنة ٧١٢ هـ .

(المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٢٢ حوادث سنة ٧١٢ هـ) .

٧٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٠٢

٧٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٣٦٥

٧٦ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٦٤٩

٧٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٢٢

٧٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٢٤

٧٩ - نفس المصدر والجزء والصفحة

٨٠ - سعيد عاشور : العصر المالىكى ، ص ٢٧٧ وما بعدها

٨١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٩٤

٨٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٩٤ - ٩٥

٨٣ - نفس المصدر والجزء ، ص ٨٦ وما بعدها

٨٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ٩٢ وما بعدها

٨٥ - نفس المصدر والجزء والصفحة . ويعنى بالرب - بكسر الراء - ما تعرفه اليوم باسم

الرب سوس أو العرقسوس .

٨٦ - المقرئى : أغاثة الامة بكشف الغمة - تحقيق الاستاذين المرحومين محمد مصطفى زيادة

وجمال الدين الشيال (الطبعة - الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٧) .

٨٧ - المصدر السابق ، ص ٥ - ٦

٨٨ - نفس المصدر ، ص ١٣

٨٩ - عن هذا الوباء وانتشاره وآثره ، انظر :

سعيد عاشور : اوربا العصور الوسطى ، الجزء الاول ، ص ٥٧٥

ومن المراجع الاوربية :

Marks (G) : The Medieval Plague (New York, 1971)

٩١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٧٧٠ - ٧٨٥ (حوادث سنة ٧٤٩)

٩٢ - يقصد بالدرهم المعاملة ما كان منها مشروباً وفق قوانين الدولة القائمة ، متداولين

الناس بقيمته الرسمية - انظر كتاب أغاثة الامة للمقرئى ، ص ١٤ جاشية ٣ وكذلك :

صحب الاعشى للقلقشندي ، ج ٣ ص ٤٦٥ - ٤٦٨ ، وكذلك

Dozy : Supp. Dict. Arahe.

٩٣ - المقرئى : أغاثة الامة ، ص ٣٦ - ٣٧

- ٩٤ - نفس المصدر ، ص ٢٤ .
- ٩٥ - نفس المصدر ، ص ٢٩ .
- ٩٦ - نفس المصدر ، ص ٤١ .
- ٩٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، حوادث سنة ٧٠٩ هـ ، ٧٨١ هـ ، ٨٢٦ هـ .
- ٩٨ - المقرئى : أغاثة الامة ، ص ١١ .
- ٩٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .
- ١٠٠ - المصدر السابق ، حوادث سنة ٧٧٦ هـ ، وكذلك كتاب أغاثة الامة ، ص ٤٠٠ .
- ١٠١ - المقرئى : كتاب أغاثة الامة ، ص ٤٢ .
- ١٠٢ - المصدر السابق ، ص ٤٢ - ٤٤ .
- ١٠٣ - المصدر السابق ، ص ٥٤ - ٦٢ .
- ١٠٤ - المصدر السابق ، ص ٦٢ .
- ١٠٥ - نفس المصدر ، ص ٦٥ .
- ١٠٦ - نفس المصدر ، ص ٧٠ .
- ١٠٧ - نفس المصدر ، ص ٤٢ - ٤٣ .
- ١٠٨ - نفس المصدر ، ص ٢ - ٤ .
- ١٠٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، الجزء الرابع برحوادث سنة ٨٢٣ هـ .
- ١١٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ١٦٤ .
- ابن تفرى برى . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ٤١ .
- سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٨٨ ، ٨٩ .
- ١١١ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ (الطبعة الاهلية) .
- ١١٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ - حوادث سنة ٨٠٨ هـ .
- ١١٣ - نفس المصدر والجزء والسنة .
- ١١٤ - نفس المصدر والجزء ، سنة ٨٢٥ هـ .
- ١١٥ - نفس المصدر والجزء ، سنة ٨٢٤ هـ .
- ١١٦ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ، ص ٣٠٢ .
- ١١٧ - سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٥٠ .
- ١١٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، ص ٤٦٩ .
- ١١٩ - المقرئى : أغاثة الامة ، ص ٣٦ - ٤٦ .
- ١٢٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٩٤٦ .
- ١٢١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٢٧ هـ .
- ١٢٢ - المقرئى : أغاثة الامة ، ص ٤٧ وما بعدها ، كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ١٧ .
- سعيد عاشور : المجتمع المصرى ، ص ٨٨ .
- ١٢٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٠٩ هـ .

- ١٢٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨١٤ هـ .
- ١٢٥ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨١٨ هـ .
- ١٢٦ - نوكد فى هذا الصدد على امنية كتاب المدخل ، او - مدخل الفهرج المصحوف على المذاهب - لاي عبد الله محمد بن محمد المبدوى - الشهير بابن الحاج ، المتوفى سنة ٨٢٧ هـ اذ تعرض فيه المؤلف لكثير من الاوضاع الاجتماعية المحيطة التى تفتت فى ذلك العصر والتي تمارخت مع احكام الفهرج المصحوف .
- (اربعة اجزاء ، القاهرة ١٩٢٩)
- ١٢٧ - المقرئى : كتاب اغاثة الامة ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- ١٢٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٥٢٤ - ٥٢٥ ، ٧١٦ ، وكذلك :
- كتاب المواعظ الاعتبار (ج ٢ - الطبعة الاصلية) ص ١١٢ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ٣٤٧ - ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ج ٤ ص ٧٨ ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .
- ١٢٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٢٨٣ .
- ١٣٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ٥٢٣ .
- ١٣١ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٤٤ ، وانظر ايضا :
- سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٢٨ - ٢٤ .
- ١٣٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٤٤٤ .
- ١٣٣ - المقرئى : اغاثة الامة ، ص ٢٨ .
- ١٣٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٦٢٨ .
- ١٣٥ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .
- ١٣٦ - المقرئى : اخبار قبط مصر ، ص ٣٦ - ٥٤ .
- ١٣٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٢٨٦ .
- ١٣٨ - المقرئى : اخبار قبط مصر ، ص ٤٢ .
- ١٣٩ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٦٤ (بولاق)
- ١٤٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٠٩ .
- ذكر دخول قبط مصر ، ص ١٥٨ .
- ١٤١ - كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٤٦٩ .
- ١٤٢ - المقرئى : البيان والاعراب ، ص ٩ .
- ١٤٣ - المقرئى كتاب السلوك ، ج ١ ص ٢٨٦ .
- ١٤٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٢٠ .
- ١٤٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٧٣ وما بعده (بولاق) .
- ١٤٦ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ١٩ .
- ١٤٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٦٧ ، كتاب المواعظ ، ج ٣ ص ١٧٤ (الطبعة الاصلية)

- ١٤٨ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٩ (بولاق) :
 ١٤٩ - نفس المصدر والجزء ، ص ٥٠ (بولاق)
 ١٥٠ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٤٧ (الطبعة الاصلية)
 ١٥١ - المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، ٢٤٤ (الطبعة الاصلية)
 ١٥٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ حوادث سنة ٧٥٥ هـ
 ١٥٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٧٥٤
 ١٥٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٢٢ ج ٢ ص ١٤١ ، ص ٦٤٤ ... الخ
 ١٥٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢١٩ (الاصلية)
 ١٥٦ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٤٣ - ٢٤٦ (حوادث سنة ٧٢٢ هـ)
 ١٥٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ، ص ١٠٥ (بولاق)
 ١٥٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٤٢٦ ، ٦٠١
 ١٥٩ - المصدر السابق ، نفس الجزء ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦
 ١٦٠ - المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٤٢٧
 ١٦١ - نفس المصدر ، ج ١ ص ٥١٩ - ٥٢٠ ج ٢ ص ٤٦٦
 ١٦٢ - نفس المصدر ، ج ٢ ص ٤١٢
 ١٦٣ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٦٩
 ١٦٤ - المقرئى : كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٢٧ - ٤٢٨
 كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ٣٦٩
 ١٦٥ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٤٢٦ ، ٨٢٢
 ١٦٦ - نفس المصدر والجزء والصفحات
 ١٦٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٤٢٣
 ١٦٨ - المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٤٥٤
 ١٦٩ - نفس المصدر ، ج ١ ص ٥٠٣
 ١٧٠ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٩ (الاصلية)
 ١٧١ - المقرئى : السلوك ، ج ٢ ص ٦٧٢
 ١٧٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٤ ص ١٢٧ (الاصلية)
 ١٧٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ، حوادث سنة ٧٩٢ هـ
 ١٧٤ - نفس المصدر والجزء والسنة
 ١٧٥ - نفس المصدر والجزء ، حوادث سنة ٧٥٠ هـ (ص ٨١٠)
 ١٧٦ - سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٢٢١
 ١٧٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٧ - ٢٨ (الاصلية)
 ١٧٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٧٠
 ١٧٩ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٣١٢

- ١٨٠ - المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٧٩٠
 ١٨١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٧٨ ، ج ٢ ص ١٥٠
 ١٨٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ١٤٤
 ١٨٣ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦١ (الاصلية)
 ١٨٤ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٩١ - ٦٩٣ (سنة ٢٤٩ هـ)
 ١٨٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٢٦ (بولاق)
 ١٨٦ - نفس المصدر والجزء والصفحة - ويعنى ببلاط الروم اميدا الصغرى التى غلب عليها عنصر الاتراك فى ذلك العصر
 ١٨٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ هـ
 ١٨٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٢٣٩
 ١٨٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٨٦ - ٦٨٧
 ١٩٠ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٦٠٧ (حاشية ٢ للمرحوم الدكتور محمد مصطفى زيادة)
 ١٩١ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ١٠٥ (الاصلية)
 ١٩٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٧٤١
 ١٩٣ - نفس المصدر والجزء ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦
 ١٩٤ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ١٢١ ، ٢٠١
 ١٩٥ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٤٢٦
 ١٦٠ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ٥٣ - ٥٤ ، ج ٢ ص ٢٥٤

(٧)

ابن عساكر والمجتمع الدمشقي
في عصره

عندما تململت الدعوة للمشاركة في الاحتفال الذي يقيمه المجلس الأعلى
للهيأة الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية السورية .
بمناسبة مرور تسعمائة سنة على مولد « العالم والمؤرخ العربي الكبير ابن
عساکر » ، مقلت امامنا عدة خواطر .

كان أول هذه الخواطر هو السر في حرص المجلس الأعلى على اختيار
عام مولد ابن عساکر ، وليس عام وفاته ، لأحياء ذكراه ، والمعروف لدينا في
التاريخ القديم والوسيط أن سنة الوفاة أثبت وأدق وأصح دائما من سنة
المولد ، حتى أنها اتخذت الركيزة في كتب التراجم في التاريخ الإسلامي بالذات .
وغدت أشهر الكتب التي ألفت في هذا اللون من ألوان التاريخ تحمل لفظ
« الوفيات » ، ذلك أن الفرد العادي يولد عادة مغمورا ، لا يشعر أحد بمولده
ولا يحاول غيره تسجيل تاريخ هذا المولد . فإذا شق طريقه في الحياة ، وأصب
شهرة في ميدان الحكم والسياسة ، أو في مجال العلم والدين ، أو في عالم المال
والتجارة ، أو في ساحة الحرب والقتال ... عندئذ تتجه إليه الأنظار ، ويسجل
المعاصرون حركاته وسكناته ، حتى إذا ما أدركه الموت تناقل الجميع خبر موته
وسجل المؤرخون - وغير المؤرخين - تاريخ وفاته ، مما يجعل سنة الوفاة في
تلك العصور - التي لم توجد فيها سجلات للمواليد والمتوفين - أدق دائما من
سنة المولد . وحسبنا أن ابن عساکر نفسه عندما يترجم لأقرب الناس إليه ،
- شريكة حياته عائشة بنت علي بن الخضر بن عبد الله - وهي ابنة خاله
الكبرى وأم أولاده - يتردد في تحديد سنة مولدها ، من حين أنه حدد تاريخ
وفاتها باليوم والشهر والسنة .

على أنه لم يصعب علينا إدراكه المر في حرص المجلس الأعلى على اختيار
سنة مولد ابن عساكر للاحتفال بذاكره . ذلك أن ابن عساكر مات عن ثيف
وسبعين عاما ، فإذا أردنا تكريمه بأحياء ذكرى وفاته فمعنى ذلك الانتظار
أكثر من سبعين عاما ، وهو عمالا يستطيع هذا الجيل عليه صبرا . وبعبارة
أخرى فإن اختيار عامنا هذا لتكريم ابن عساكر لم يأت عفوا . وإنما نجاء
هذا الاختيار اضطرارا من هذا الجيل على الفوز بهذا الشرف العظيم . تازكا
للجيل التالي شرف الاحتفال بذكرى وفاته . والحق أن من يعرف ابن عساكر
من خلال سيرته ومؤلفاته لابد وأن يدرك أنه جدير بالتكريم يوم ولد ويوم
يموت . فلنحتفل هذا العام بذكرى مولد ابن عساكر . وليحتفل الجيل التالي
بعد ثلاث وسبعين عاما بذكرى وفاته . وليبقى ابن عساكر بين ذكرى مولده
وذكرى وفاته حيا سائلا في قلب كل من يعرف فضله ويقدر علمه .

أما الخاطر الثاني الذي تبادر إلى فكري عندما تصفحت الدعوة الموجهة
إلى من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية
العربية السورية ، فهو تجديد الافق العلمي لابن عساكر ، والتخصيص الرئيسى
الذى استمد منه شهرته الواسعة ومكانته الخالدة : فالمعروف عن ابن عساكر
أنه كان أولا - وقبل أى اعتبار آخر - محدثا ، وعالما مبرزا من علماء
الجديد . ومن هذه الزاوية بالذات نبعت شهرته وذاع صيته واشتهر اسمه .
فابن العسكاريصفه بأنه « فخر الشافعية » وإمام أهل الحديث فى زمانه وحامل
لوائهم ، صاحب تاريخ دمشق وغيره من المؤلفات المفيدة ، وابن خلكان
يقول عنه أنه « كان محدث الشام فى وقته » ومن أعيان الفقهاء الشافعية .
غلب عليه الجديد فاشتهر به . وبالف فى طلبه ، إلى أن جمع منه ما لم يتفق
لغيره صنف التاريخ الكبير لدمشق فى ثمانين مجلدة ، إثنى فيه بالمعاجزة ؛

أما العسكري فيترجم له في طبقات الشينافعية ليقرر أنه « امام أهل الحديث في زمانه » وختم الجهادية الحفاظ « * » وابن كثير يصفه بأنه « أجيد اكابر حفاظ الحديث ، ومن عني به ، سماعا وجمعا وتصنيفا وإطلاعا وحفظا لاسانيده ومتونه ، وإتقانا لاساليبه وفنونه * » .

فإذا نظرنا بعين إلى ابن عساكر محدثا ، وبالعين الأخرى إليه مؤرخا ، لاختار له الصفة الغالبة عليه ، وجدنا المسافة ليست بعيدة بين الصفتين ، بمعنى أن تفوق ابن عساكر في علم الحديث وبروزه فيه ، لا يتعارض مطلقا مع مكانته كمؤرخ نابِه مرموق ، يحتل مكانه بجدارة في الصنف الأول بين المؤرخين المسلمين .

وثمة حقيقة هامة نقررها ، هي أن آثار ابن عساكر في علم التاريخ وليست في علم الحديث - هي التي خلدت اسمه على مر العصور والقرون . والسبب في هذا يبدو أمامنا وإضحا لا لبس فيه ولا غموض . فعلم الحديث اعتمد على الحفظ والرواية الشفوية . في حين يعتمد علم التاريخ على التدوين . وقد عبر عن ذلك ابن عساكر نفسه في شعر أثر عنه ، رواه ابن خنكان وابن العماد - وغيرهما - يقول فيه :

إلا أن الحديث أجل علم
وأشرفه الأحاديث العوالي
وانتفع كل نوع منه عندئ
وأحصنة الفرائد في الأمالئ
وانك لن تري للعلم شيئا
يحققه كإفواه الرجال
فكن يا محتاج ذا حوض عليته
وخذه عن الرجال بلا ملال
ولا تأخذه من صحف فترمي
من التصحيف بالداء العضال

ومهما يقل عن كتابات كتبها ابن عساكر في الحديث والسنة ، فإن

الضرورة الحقيقية التي جعلها في الحديث تلك محفوظة في حسبه وفكره ،
يسمعا منه تلاميذه ويرويها عنه الرواة ، وحسبها بعد وفاته أنها حفظت له
اسما بين كبار الحفاظ والمحدثين . أما التاريخ الذي دونه ابن عساكر فهو
الأثر المادى للموس المائل أمامنا ، الذى نلمسه بلهديننا ونقرأه بأعيننا
ونستوعبه بمقولنا ، يرجع اليه الباحثون جيلا بعد جيل ، يستشهدون به ويقولون
عنه ، فيجدون فيه الدليل الواقعى على عظمة ابن عساكر وسعة أفقه وغزارة
علمه . ولعل هذا هو السر فيما نلمسه في الترجمات التى كتبت عن ابن عساكر ،
من بدالية تشيد به كمحدث مرموق وإمام من أئمة علم الحديث وحفاظه ، حتى
إذا ما انتقل المترجم إلى ذكر آثاره ومؤلفاته بدأ بتاريخه الكبير ، تاريخ
دمشق . فابن خلكان مثلا يقول فى ترجمته لابن عساكر أنه « كان حسن
الكلام على الأحاديث ، محظوظا فى الجمع والتأليف ، صنف التاريخ الكبير
لدمشق فى ثمانين مجلدة ٠٠٠ » . والسبكى فى طبقات الشافعية يقول عن
ابن عساكر أنه « إمام أهل الحديث فى زمانه وختم الجهابذة الحفاظ ٠٠٠
له تاريخ الشام فى ثمانين مجلدة وأكثر ، أبان فيه عما لم يكتمه غيره وإنما
عجز عنه . ومن طالع هذا الكتاب عرف إلى أى مرتبة وصل هذا الإمام ٠٠٠
وله « الأطراف » و « تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن
الأشعري » وعدة تصانيف وتخاريج ، وفوائد ما الحفاظ إليها محاويج ،
ومجالس إماء من صدره يخر لها البخارى ويسظم مسلم » . وابن العماد يعرف
ابن عساكر بأنه « الحافظ ابن عساكر صاحب التاريخ الثمانين مجلدة ٠٠٠ » .
وابن تغرى بردى يصفه بأنه كان « فقيها محدثا حافظا مؤرخا » . ولكنه عندما
يشير إلى آثاره ومؤلفاته يقول « صنف تاريخا لدمشق » وصنف كتب كثيرة ،

وصفوة القول أننا نستطيع أن نقرر أنه إذا كان ابن عساكر قد استمد
مكانته فى حياته من كونه محدثا وحافظا وإماما من أئمة الحديث ، فإنه استمد

شهرته ومكانته بعد وفاته من كونه مؤرخاً ومؤلفاً في علم التاريخ ، وصاحب
الكبر خوسوعة عرفها بالتاريخ الاسلامى في تاريخ دمشق .

وثمة مسألة في حياة ابن عساكر تستحق منا وقفة لالتقاء بعض الضوء
عليها . ذلك انه من المعروف انه وصل الى هذه المرتبة في علم الحديث ، وجمع
في صدره تلك الثروة الضخمة من السنة النبوية ، بعد ان سلك نفس أسلوب
رجال العلم - وخاصة علماء الحديث - في عصره ، وهو أسلوب الرحلة للسماع
من كبار الشيوخ المعاصرين * على ان الملاحظ على رحلات الحافظ ابن
عساكر انها اقتصرت على بلاد المشرق في العالم الاسلامى دون مصرية * وقد
اختار الباحثون المحدثون اسهل السبل لتعليل هذه الظاهرة ، فقال العالم
الكبير صاحب « خطط الشام » عن ابن عساكر : « الظاهر انه اكتفى بمن اخذ
عنهم من الشيوخ في هذا الجزء من آسيا ، ولم يتعدا الى افريقية ، لما اشتهر
من تخلف المصريين في علم الحديث * » وهذا التفسير يستحق منا وقفة ،
وخاصة ان محققا مرموقا قام بتحقيق المجلدتين الاولتين من تاريخ ابن عساكر
التقط هذا التفسير ، ليقول بدوره في مقدمته التى وضعها للجزء الاول الذى
حققه من تاريخ ابن عساكر ما نصه : « ان مصر لم تكن بالتى تجذب اليها
الانظار لقلة علمائها * . وقد كان ذلك شان مصر في الحديث من قبل ايضا
..... !! » . وهكذا قلم اصدار باحث حكمه على المدرسة المصرية بوجه عام
في علم الحديث ، ليس فقط على ايام ابن عساكر ، وانما « من قبل ايضا » .

كلا * ليست هذه هى الطريقة التى يكتب بها التاريخ ، وليس هذا هو
المنهج السليم لاصدار احكام تاريخية * وليس من حق باحث - مهما يبلغ
علمه - ان يصدر حكما علما - مثل هذا المحكم - دون حود او ضوابط - ولعله
من الامانة التاريخية ان نذكر مدرسة الفسطاط بالذات ، وهى المدرسة
التي نعت مركز الشماع دينى فكري في صدر الاسلام ، واستمدت منها مدرسة

القيروان الشيء الكثير . وعن يدرس تاريخ الحركة الفكرية في الإسلام يدرك أن مصر غدت بعد الفتح العربي مركزا هاما رئيسيا من مراكز الحديث بالذات ، وخاصة بعد أن نزح إليها عدد من كبار الصحابة أمثال أبي ذر الغفاري وعبد الله بن عمرو بن العاص ، والزيير بن العوام ، وسعد بن أبي وقاص . ونخص بالذكر عبد الله بن عمرو بن العاص ، الذي كان من أكثر الناس حديثا عن رسول الله (ص) ، ويعد بحق مؤسس المدرسة المصرية ، وقال عنه السيوطي إن لأهل مصر عن عبد الله بن عمرو بن العاص وحده أكثر من مائة حديث . وعندما دخل الحديث الشريف في مرحلة الجمع ، كان من أوائل جامعي الحديث في الإسلام عبد الله بن وهب المصري - في القرن الثاني الهجري ، صاحب كتاب الجامع في الحديث . وقد عثر على كتابه مؤخرا مخطوطا على ورق البردي في مدينة ادفو بصعيد مصر .

ثم جاء التابعون بعد الصحابة ليحافظوا على مكانة مدرسة الحديث في مصر ، مما جعلها تبقى قائمة نشطة الى أيام ابن عساكر ، وبعد أيام ابن عساكر . ولا نريد أن نتبع كثيرا عن موضوعنا الأساسي وهو ابن عساكر ، ولذا فإننا نستدل على استمرار المدرسة المصرية في علم الحديث بنماذج - هي قليل من كثير - مما ذكره ابن عساكر نفسه في تاريخه ، عن محدثين متعاقبين ، بعضهم من المصريين ، والبعض الآخر من غير المصريين رحلوا الى مصر ليسمعوا ويرووا . ومن هؤلاء الذين ذكرهم ابن عساكر « عباد بن عبد الله أبو خيرة المغانقي المصري » حكى عن عمر بن عبد العزيز ، روى عنه أبو شريح الاسكندواني سأل عمر بن عبد العزيز ، قال يا أبا خيرة أين تسكن اليوم ؟ قلت : القسطنطينة . قال : أين أنت من الاسكندرية ، فلولا ما أنا فيه لأحببت أن يكون مثولي بها ومنهم تميم بن محمد بن طمغاچ أبو عبد الرحمن الطوسني ، يقول عنه ابن عساكر « دخل وسمع بعض سليمان بن

سلمة الخبائري ، وبمصر : محمد بن رمح ، وعيسى بن حماد ، وحرملة بن يحيى ، وأبا الطاهر بن السرح ، والحارث بن مسكين ، وأبا الربيع سليمان بن داود شدينى ٠٠٠ محدث ثقة ، كثير الحديث والرحلة والتصنيف ٠٠٠ جمع السنن الكبير على الرجال ٠٠٠ * ومنهم شعيب بن محمد بن أحمد بن شعيب الديلمي ، حدث بدمشق ومصر فى أوائل القرن الرابع للهجرة * ومنهم صالح ابن محمد شادان الكرخى ٠٠٠ سمع بدمشق وبمصر ، يقول عنه ابن عساكر : « قدم الى مصر قديمين اذولى قبل نحو الثلاثمائة ، والاخرى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة * » * وكنهم صنقة بن على بن محمد أبو القاسم التميمي الموصلى ، قاضى نصيبين ، يقول عنه ابن عساكر « سمع ببغداد أحمد بن عبد الرحمن بن واقد التتوخى ، وبدمشق أحمد بن الحسن ، وبمصر : ابراهيم بن ثمامة الحنفى ، وعبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشد المصرى ، وأبا عبيد الله محمد بن الربيع بن سليمان الجبىرى * وبكر بن أحمد بن حفص الشعرائى ، نزيل التنيس (بلدة بشمال مصر) * والحسن على بن زياد الطبرانى ، وعبد الله بن زياد بن المغيرة الموصلى * وأبا جعفر الطحاوى * وأبا بكر محمد ابن القاسم الأنبارى ، وأحمد بن ابراهيم بن حمويه ٠٠٠ !! * » كذلك ذكر ابن عساكر اسم عبد الله بن أحمد بن على بن أبى طالب أبو القسم البغدائى البزاز « قدم دمشق وحدث بها عن ٠٠٠ وأم محم فاطمة بنت الحسين بن الريان بمصر وغيرهم * وروى عنه ٠٠٠ وهبة الله بن ابراهيم بن عمر المصرى ٠٠٠ وأبو الحسن على بن يحيى بن أبى الكرام المصرى * مات بمصر فى المحرم سنة ٣٩٠ هـ * وذكر ابن عساكر ترجمة لطاهر بن محمد بن سلامة بن جعفر أبو الفضل القضاعى المصرى ، « حدث بطرابلس وبيت المقدس سنة ثلاث وستين وأربعمائة ، وحدث عن أبى محمد بن النحاس والقاضى أبى مطر على بن عبد الله بن الحسن بن أبى مطر الاسكندرانى ٠٠٠ » فاذا وصلنا الى عصر ابن عساكر نفسه وجدناه يترجم للمحدث بنى محمد أبو (م ٢٣ - تاريخ الاسلام)

القاسم الفارسي الصوفي، ويقول عنه انه « سمع بمصر ، أخبرنا ابراهيم احمد ابن القاسم بن الميمون الحسنى . وحدث بصور فسمع منه غيث بن على ، ثم وصل الى دمشق . توفي بدمشق بعد الثمانين وأربعمائة » . بل ان ابن عساكر يقول فى ترجمة ملكة بنت داود انها « أجازت لى جميع حديثها » . ويقرن ذلك بقوله انها « سمعت بمصر من الشريف بن ابراهيم أحمد بن القاسم بن ميمون الحسن سنن الشافعى رضى الله تعالى عنه سمع منها شيخنا أبو الفرج المصورى . . . » .

هذه الامثلة قليلة من كثير ، استقيناهما من تاريخ ابن عساكر وحده . وأتينا بها على سبيل المثال لا الحصر ، وان دلت على شىء فأنما تدل على ان مدرسة الحديث فى مصر ظلت قائمة نشطة لم يذب لها نور ، وأنها غدت بعض من أخذ عنهم ابن عساكر نفسه ، بل بعض شيوخه وشيخاته .

أما الرواية التى استشهد بها محقق الجزء الأول من تاريخ ابن عساكر . التى نقلها عن السبكى فى طبقاته (ج ١٢/٢) وقحاها أن البرقانى نصح تلميذه الخطيب البغدادى بعدم قصد مصر ، وقال له « انك ان خرجت الى مصر انما تخرج الى رجل واحد ، فان فاته ضاعت رحلتك ، وان خرجت الى نيسابور ففيها جماعة ان فاته واحد أدركت من بقى » . هذه الرواية فى حاجة الى تمديص ، لماذا اقتص مصر بالذات فى حديثه ؟ هل اتى البرقانى الى مصر وعين مدرسة الحديث فيها ؟ هل هناك دافع مذهبى أو غير مذهبى وراء رايه ؟ هل تأثر فى ذلك بما هو معروف من اتجاه بغداد - سياسيا وفكريا - نحو المشرق دون المغرب ، بحيث لم يتجه علماءها بصراحة جديدة جماعية غربا - نحو مصر بالذات - الا بعد أن دهمها خطر التتار فى منتصف القرن السابع للهجرة ؟ هذا هو منهج البحث التاريخى السليم . أما ان يلتقط باحث عبارة يتيمة ليبنى عليها حكما ضخما بأن « مصر لم تكن بالتي تحذب اليها الأنظار لقلد علمائها » . وقد كان ذلك شأن مصر فى الحديث من قبل أيضا . »

فهذا مالا يقره منهج البحث العلمى * ونرجح أن يكون هذا الحكم صادرا
عن عوامل نفسية مكبوتة فى صدر الباحث *

ولا يخفى عنا أن السبكى فقيه شافعى يترجم لأعلام الشافعية ، ولابد
من أن يتلمس تبريرا لعالم كبير مثل الخطيب الأئبى فاته فى رحلة العلم أن
يأتى الى مصر * ومن ناحية أخرى علينا أن نضع نصب أعيننا ما كان من خلاف
مذهبى فى العالم الاسلامى ، وأثر هذا الخلاف فى تحركات رجال الدين
والعلم ، وفى أحاسيسهم ، وبالتالى فيما كتبوه ودونوه * فمصر كانت معقلا
هاما من معال المذهب المالكى ، وكان عبد الله بن وهب المصرى - الذى سبق
أن وصفناه بأنه كان من أوائل جامعى الحديث فى الاسلام - مالكا * وإذا
نكرنا مالك بن أنس فاننا نعننى الامام الذى عرف بأنه من أعلم الناس فى زمنه
بالمسنة النبوية والحديث الشريف ، والذى تزعم مدرسة المدينة المنورة فى
الحديث ، والذى ترك خلفه مجموعة من أصحابه وتلاميذه كانوا من أشهر
المحدثين الذين عرقهم الاسلام * ولعله ليس من باب المصادفة أن يكون أبرز
أصحاب الامام مالك من المصريين بالذات ، مثل عبد الله بن وهب ، وابن
القاسم ، وأشهب ، وعبد الله بن عبد الحكم * وغيرهم * وهكذا حتى وقد
على مصر الامام الشافعى رضى الله عنه ، فانقسم المصريون بين مالكية
وشافعية * واشتد الجدل والنقاش بين المدرستين ، حتى بلغ الأمر حد القتال
بين اتباعهما فى المسجد العتيق بالفسطاط ، وهو أمر لم يرض عنه لا المالكية
ولا الشافعية ، خارج مصر - بل داخلها - حيث أن كل فريق اعتبرها معقلا
للمذهب الآخر * وظهر صدق عدم الرضا هذا فيما كتبه بعض اتباع هذا المذهب
أو ذاك عن مصر وعلماء مصر فى ذلك الدور من ادوار التاريخ - أعنى فى
العصور الوسطى - وهى العصور التى كثيرا مافاقت فيها مرارة الخلافات
المذهبية ، حدة الخلافات الدينية : ولم تنج بغداد أو دمشق هى الأخرى من
هذه الخلافات المذهبية العنيفة ، مما لا داعى للتطرق إليه * وفى ضوء هذه

الحقيقة يمكن أن نفسر عدم مجيء الخطيب البغدادي في رحلته العلمية الى مصر .

ولا ندري لماذا ربط محقق الجزء الأول من تاريخ ابن عسكز بين الخطيب البغدادي وابن عساكر في التماس سبب واحد لعدم مجيئهما الى مصر . ذلك انه بالنسبة لابن عساكر يوجد عامل واضح - لا يصح أن يغيب عن فكر المؤرخ الميقظ - نرجح أنه العامل الأساسي في عدم تفكيره في الحضور الى مصر . ذلك أن ابن عساكر ولد والدولة الفاطمية الاسماعيلية قائمة في مصر وافريقية . وشب ابن عساكر وشرع في رحلته العلمية والخلافة الفاطمية مهيمنة على مصر وافريقية وبعض بلاد الشام . ومات الحافظ ابن عساكر بعد اربع سنوات فقط من سقوط الخلافة الفاطمية وأحياء المذهب السنني

مرة أخرى في مصر . وفي أيام ابن عساكر لم ينس الدماشقة ما صلب حكم الفاطميين لمدينتهم من ذكريات غير طيبة . وفي عصر طفحت الخصومة المذهبية ، كان من الصعب على محدث سنن شافعي - مثل الحافظ ابن عساكر - أن يفكر في الرحلة الى مصر . حيث كان الجامع الازهر وجامع الحاكم ودار الحكمة ... وغيرها من المؤسسات ، مراكز نشطة لتعليم وتعلم الفقه الشيعي ونشره ، واعداد دعاة الاسماعيلية المتمرسين .

وفي رأينا أنه لو كان الوضع في مصر وافريقية غير ذلك ، أو لو كانت الاحداث التي صحبت سقوط الخلافة الفاطمية قد سبقت وفاة ابن عساكر بوقت كاف لشد ابن عساكر الرحال الى مصر ليرى نهضة واسعة في الفقه السنني وفي علم الحديث ، في ظل المدارس التي بدأ صلاح الدين بإنشاء مدرستين منها - الناصرية للشافعية والقمحية للمالكية - وذلك في حياة الخليفة العاضد الفاطمي نفسه ، ثم اتبع ذلك بإنشاء ثلاث مدارس أخرى عقب سقوط الخلافة الفاطمية .

وأخيرا - وليس أخرا - فانه عندما أراد ابن خلكان فى ترجمته لابن
عساكر أن يستشهد على مكانة كتاب تاريخ دمشق ، لم يجد أفضل مما قاله
أحد كبار محدثى مصر ، وهو « العلامة المنذرى حافظ مصر » ، ليستشهد برأيه
فى الكتابين : را



فاذا انتقلنا الى كتاب « تاريخ دمشق » نفسه ، ودرسنا هذا الاثر الخالد
من ناحيتى المنهج والمادة العلمية ، فان أول انطباع يمكن أن نخرج به من هذه
الدراسة ، هو ان ابن عساكر كتب تاريخا بفكر المحدث ، ومنهج المحدث • بل
بضمير وتقوى المحدث • والمعروف أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين ارتبطت
بالحديث وتفرعت عنه • ولعلنا لسنا فى حاجة الى الاشارة الى أن تدوين
الحديث اعتمد على الاسناد وتراجم الرجال ، وهاتان هما الصفتان البارزتان
فى كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر • فهذا الكتاب ليس من نوع الحوليات
التاريخية التى تعالج التاريخ سنة بعد أخرى ، وليس من نوع كتب الحوادث
التي تعالج اخبار أمة من الأمم أو سلسلة من الغزوات والفتوح أو سيرة
عظيم من العظماء أو واقعة من الوقائع ، وإنما هو - قبل أى اعتبار آخر -
كتاب تراجم حقيقة ان ابن عساكر صدر كتابه بالمقدمة التقليدية المألوفة عن أصل
اشتقاق تسمية الشام ، وتاريخ مدينة دمشق وبناؤها ، وما جاء فى
الاحاديث النبوية عن فضل الشام ودمشق ، ثم عن فتح الشام وخطط دمشق وما
فيها من معالم ومنشآت ومؤسسات ••• ولكن هذا الجزء لا يعدو أن يكون مقدمة
لتاريخه الكبير الذى يعتمد أساسا على التراجم التى وضعها ابن عساكر لساكني
الأفراد ، من العلماء والصالحين والحكام والساسة والقادة ••• وغيرهم ممن
لهم علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالشام بوجه عام ودمشق بوجه خاص • وقد
يأتى بين هؤلاء ذكر لأفراد لا علاقة لهم مطلقا بالشام أو بدمشق • ولكن المؤلف
اعتقد أن لهم من الأهمية ما يستوجب الترجمة لهم • كذلك نلاحظ على كتابة

ابن عساكر افاضته فى سير الصحابة والفقهاء والمحدثين والعلماء - مثل
ابى هريرة وبلال بن رباح والزبير بن العوام وعبد بن الصامت - بدرجة
لم يحظ بها رجال السياسة والحكم ، الا ان يكون أحد هؤلاء الأخيرين علمه بدرجة
من الأهمية وذيع الصيت - مثل الحجاج بن يوسف - تجعل ابن عساكر
يسهب فى سرد سيرته • وبين هذا الفريق وذلك ، ممن ترجم لهم ابن عساكر ،
لا مانع من ان يتعرض لسير بعض القدماء • من ذلك حرصه على سرد ترجمة
ضاقية لذى القرنين ، موضحا ان اسمه الاسكندر ، متتبعا نسبه حتى وصل
به الى يوتان • ولكن الملاحظ انه ترجمه عنه وذكره فى حرف الخاء تحت اسم
« ذو القرنين » فقال « ذو القرنين ، واسمه الاسكندر بن • • » ، الأمر الذى
يجعلنا نقابل : ان كان المؤلف يعرف ان اسمه الاسكندر ، فلماذا لم يذكره فى
حرف الالف حسب ترتيب الاسماء الذى سار عليه فى كتابه • ولكن الرد على
ذلك يبدو فى ان ابن عساكر - وهو رجل الدين - ترجم لهذه الشخصية من منطلق
ما جاء عنها فى القرآن الكريم حيث ورد ذكره باسم « ذو القرنين » ، مما جعله يلتزم
بهذه التسمية • وهذا المثل بالذات - وهو واحد من كثير - يعبر عن العقلية
التي كتب بها ابن عساكر تاريخه ، والمنهج الذى اتبعه فى كتابة هذا التاريخ •

وكما ان ابن جرير الطبرى - وهو المفسر الشهير - لم يستطع ان يتجرد
من طبيعته عندما كتب « تاريخ الأمم والملوك » ، فحرص على ان يروى عن
الحادثة الواحدة روايات عديدة ، متأثرا فى ذلك بمنهجه التفسيرى ، كذلك لم
يستطع ابن عساكر - وهو المحدث الحافظ - ان يتحرر من منهج المحدثين فى
الاستناد ، وهى الظاهرة الواضحة فى كتابه « تاريخ دمشق » • وهنا نلاحظ
التشابه قويا واضحا بين الحافظ ابن عساكر من ناحية ، وبين الحافظ الخطيب
البغدادي من ناحية اخرى : فكلاهما محدث كبير ، اشتغل بالتاريخ ، دفعه
حبه لبلده الى ان يكتب تاريخا وافيا له • هذا أرخ لبغداد فى النصف الأخير
من القرن الخامس الهجرى ، وذلك أرخ لدمشق فى النصف الأخير من القرن
السادس الهجرى • وكلاهما كتب تاريخه بوعى المحدث وفكر المحدث واسلوب

المحدث ومنهج المحدث . وإذا كان الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي قد امتحق في التاريخ لقب « مؤرخ بغداد ومحدثها » فإن الحافظ أبو القاسم ابن عساكر الدمشقي استحق في التاريخ لقب « مؤرخ دمشق ومحدثها » . ولما كان كل من الرجلين شاقعي المذهب ، فقد وجدت بينها أكثر من رابطة معنوية . تجعلنا لا نتردد في الحكم على ابن عساكر بأنه اطلع على كتاب الخطيب البغدادي وتأثر به موضوعا وفكرا ومنهجا ، تأثرا حادا به الى محاولة تطبيق الفكرة على دمشق .

على أننا نتدارك فنقول انه ليس معنى أن ابن عساكر في تاريخه ان دمشق سار على نهج الخطيب البغدادي في تاريخه لبغداد ، أن ابن عساكر لم يأت بجديد ، أو أنه كان محاكيا ومقلدا للخطيب ، لا أكثر . إذ لا يخفى علينا أن الخطيب نفسه لم يكن مبتكرا في منهجه ، وأن هناك من سبقه في ذلك المنهج مثل القشيري . ولعله من الأصوب أن نقول ان الطريقة التي اتبعها الحافظان تتفق ومنهج أهل الحديث عموما ، وحسب تاريخ دمشق لابن عساكر أن وصفه السبكي بأنه « أبان فيه عما لم يكتمه غيره ، وانما عجز عنه » في حين وصفه ابن كثير بأنه « ندر على من تقدمه من المؤرخين ، وأتعب من يأتي بعده من المتأخرين ، فحاز فيه السبق » ومن نظر فيه وتامله رأى ما وضعه فيه وأصله ، وحكم بأنه فريد أهله في التواريخ . وأنه الذروة العليا في الشماريخ . . . أما ابن خلكان الذي وصف كتاب « تاريخ دمشق » بأنه جاء « على نسق تاريخ بغداد » . فقد اعترف بأن ابن عساكر في تاريخه « أتى فيه بالعجائب » .

والحق أن دمشق كانت جديرة بهذا التكريم على يد أحد أبنائها من علمائها الخالدين ، ليس فقط لأنها كانت في وقت ما حاضرة الخلافة الاسلامية ، فهناك حواضر أخرى للخلافة سبقتها ولحققت بها . وانما الحقيقة التاريخية الكبرى التي لاشبهة فيها ولا جدال حولها ، هي أن دمشق وحدها – بين حواضر الخلافة الاسلامية – هي التي شهدت أقصى درجات اتساع هذه

«دولة وتماسكها ، فكان الخليفة الأموي في دمشق يصدر أوامره فتبى
بالسمع وأسد في سرب راسيرزان وانعساظ والموصل والبصرة وهمدان
وصنعاء وسمرقند وبخارى ٠٠٠ وغيرها حتى الهند وحدود الصين ٠ وهذا
وضع لم يتوفر للخلافة الإسلامية في أى عهد من عهودها السابقة أو اللاحقة ،
وإيا كان مقرها سواء في المدينة المنورة أو في الكوفة أو في بغداد أو في
قرطبة أو في القاهرة أو في اسطنبول ٠

وخلاصة القول في منهج ابن عساكر أنه لم يستطع في كتابه « تاريخ
دمشق » أن يتحرر من أسلوب المحدثين في الاسناد ٠ من ذلك مثلاً أنه في
ترجمته لبشر بن الحرث يقول « أخبرنا أبو الحسن بن قبيس ٠ حدثنا أبو
منصور بن خيرون ٠ أنبأنا أبو بكر الخطيب ٠ أخبرنا أحمد بن عمر بن روح
النهرواني ، حدثنا أبو طلحة بن أحمد بن الحسن الصوفي ، حدثنا محمد بن
مخلد العطار ، حدثنا عبد الله بن منصور ٠ قال : سمعت أبا حفص ابن أخت
بشر بن الحرث يقول ٠٠٠ » ٠ وهذه الظاهرة في كتابه تؤكد أن ابن عساكر
كان محدثاً قبل أن يكون مؤرخاً ٠ وأنه كتب تاريخه بروح المحدث وفكر المحدث
واسلوب المحدث ٠

وربما بدا لنا أن هذا ليس هو المنهج السليم في كتابة التاريخ ، لاسيما
وإن شخصية المؤلف كثيراً ما تستتر فيه عندما يلجأ الى ذكر الحوادث دون
تعليق أو نقد أو تحليل ٠ ولكن علينا أن نذكر أن ابن عساكر ظل دائماً أبداً في
ضميره وفكره ولسانه وقلمه يمثل رجل الدين الورع العف ٠ وحسبه أن وصفه
ابن العماد بأنه « كان ديناً خيراً ، يختم في كل جمعة ، وأما في رمضان ففي
كل يوم ٠ معرضاً عن المناصب بعد عرضها عليه ٠ كثير الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ٠ قليل الالتفات الى الأمراء وأبناء الدنيا ٠٠٠ » ٠ وقال عنه
ابن خلكان « لقد قال الحق » ، في حين وصفه السبكي بأنه « لم يزل مواظباً على
خدمة السنة والتعبد باختلاف أنواعه صلاة وصياماً واعتكافاً وصدقة ونشر

علم ٠٠٠ ، وهذه الصفات المتأصلة في ضمير ابن عساكر جعلته حريصا في تعرضه لمسير الناس عقيفا في تقديمهم ، معرضا عن تتبع عسوراتهم وعيوبهم ٠٠٠ كل ذلك مع دقة في الاستقصاء وحرص على اختيار الصفات والكلمات ٠ وربما ادى تخوف ابن عساكر من الوقوع في خطيئة الغيبة الى الحرص على اسناد رواياته الى اصحابها ، حتى لا يتحمل امام الله وامام ضميره مسئولية رأى خاطيء او صفة غير صحيحة يلصقها بأحد من يترجم لهم ٠ فاذا لم يعرف مصدر الرأى او الرواية ٠ استعمل غالبا لفظ « وقيل كتابا » .

وهكذا اذا كان ابن عساكر في تاريخه قد اتبع اسلوب المحدثين ، واحال في ذكر الممنوع قبل ذكر الخبر ، فاننا لا نرى في هذا المنهج انتقاصا خطيرا من شأن كتابته ، بل على العكس يمكننا ان نتلمس في هذه الظاهرة امعانا منه في الدقة ، وحرصا على مراعاة الامانة العلمية ، ورغبة في اعطاء كل ذى حق حقه : فضلا عن نزعة نحو التواضع في العلم ، واعراض عن شدة الاستئثار بكل خبر يحرص الكاتب على نسبته الى نفسه ٠ انظر - مثلا - الى تواضع ابن عساكر وامانته وهو يترجم لفاطمة بنت علي بن الحسين العكبرى فيقول ، دلنا عليها البغدادي ٠٠٠ فقرات عليها جزء صفة المنافق عن ابن اسلمة ٠٠٠ ، ماذا كان عليه لو حذف عبارة « دلنا عليها على البغدادي » . ولكنها امانة العلم التي جعلته يحرص على اعطاء كل ذى حق حقه .

ومن ناحية اخرى فان علينا ان نذكر دائما ان المنهج السليم في دراسة التاريخ يتطلب منا الوقوف على اصول كل رواية ٠ ليمكننا عن طريق معرفة نزعات صاحب الرواية وميوله ومذهبه التثبت من صحة ما يروي ، كما يمكن عن طريق المقارنة والتمحيص الاطمئنان الى صحة مصادره التي استقى عنها ومنها ٠ وحسب ابن عساكر انه عندما تعرض لكتابة التاريخ لم يلق القول جزافا ، ولم يكتف بسرد الروايات ليتركنا في حيرة من امرها ومصدرها ،

وانما حرص - بقدر ما وسعة - على أن يسند كل رواية الى صاحبها * وعن هذا الطريق يمكن أن نعتبر ابن عساكر وقد ادى خدمة كبرى للتاريخ ، لأن بعض الروايات والاخبار التي ذكرها استقاما شفافا من أفواه أناس ماتوا ولم يسجلوها ، في حين أن البعض الآخر اخذه عن كتب وكتابات فقتد ولا نعتز لها الآن على اثر * انظر اليه مثلا وهو يترجم لتاج الدولة تتش بن ألب أرسلان فيقول «قرأت بخط أبي الحسن يحيى بن على بن عبد اللطيف المقرئ : دخل تاج الدولة ٠٠٠ » فهو هنا يجدد بالضبط مصدر رواية ذكرها معاصر وشاهد عيان ، وربما اندثرت كتابته الى الابد ، وبقي ما نقله عنه ابن عساكر *

وربما بدا هذا الاسلوب في معالجة التاريخ غير مستساغ بالنسبة للعقلية الحديثة ، وهى التى تستهدف الايجاز والوقوف على الحقائق من اقرب السبل ، والوصول الى النتائج دون اطالة فى المتنمات * والواقع أن هذا المنهج هو الذى نادى به علماء المسلمين أنفسهم ، حتى أن ابن النديم صاحب الفهرست له عبارة يقول فيها « النفوس تشرب الى النتائج دون المقدمات وترتاح الى الغرض المقصود دون التطويل فى العبارات » * ولذا عاب بعض الباحثين المحدثين على ابن عساكر حرصه على سرد كافة الروايات المتعلقة بالخبر الواحد * فجاء فى المقدمة التى وضعت للمجلدة الأولى المحققة من كتاب تاريخ دمشق ما نصه « ولو أن الحافظ اكتفى برواية الاخبار التى صحت اسنادها * واكتفى برواية واحدة ، لنجا الكتاب من التكرار الممل * ، كذلك تعرض ابن عساكر للالتزام - بطريقة غير مباشرة - بأنه لم يتخير أحيانا بعض رواياته ، ولم يدل فيها برأى حاسم ليرجح احداها على الاخرى ، وانما « هو ينقل بعض الاخبار ويدع العهدة على من نقلها عنه ، لا يصححها ولو كان فيها خطأ * » ولكننا نؤكد دائما فى كل مناسبة أن الخطأ الكبير الذى يمكن أن يقع مؤرخ محدث هى أن يطبق نفس معايير عصره وما له من إمكانات وظروف

على عصر سابق ليصدر حكما عليه • فكل عصر عقليته وامكاناته ووسائله •
ولكل معجته ظروفه التي عاش فيها واساليبه التي توسل بها • ولكل زمان
مستوياته ومقاييسه ومعاييره ، ونظرتة إلى الحياة ، وادواته المتاحة للباحث ،
ومنهجه الذي قد يبدو لنا غير مستساغ اليوم ، ولكنه هو الأسلوب المثالي
فى عصره ، الذى يعبر عن أصالة البحث وعمق المعرفة وصديق الحاسة وعظم
الامانة العلمية • واذا اردنا أن نصدر حكما صادقا على كتاب تاريخ دمشق
لابن عساكر ، فانه علينا أن نصدر هذا الحكم من خلال العصر الذى
عاش فيه ابن عساكر ، وبعقلية ذلك العصر ، لامن واقع عصرنا وعقليتنا نحن •
وعلى ذلك فان قولنا اليوم « لو أن الحافظ ابن عساكر فعل كذا ... ولم يفعل
كذا » • لا يمكن أن يعبر عن حاسة تاريخية مرهفة •

ومهما يكن من أمر ، فان علينا أن نذكر أن كتابة السير والتراجم تمثل
لونا من أبرز ألوان الكتابة التاريخية عند المسلمين ، وذلك منذ أن بدأ اللواقدي
فى القرن الثانى للهجرة تأليف كتاب الطبقات ، وحذا حذوه فيه تلميذه وكتابه
ابن سعد • ومهما يقل من أن الهدف من تأليف هذين الكتابين هو خدمة
الدديث ليعرف من يصح الأخذ عنه ومن لا يصح ، فان عمل هؤلاء المحدثين
كان سببا فى أن رجال اللغة والأدب قلدوا المحدثين ، فوضعوا الكتب فى تراجم
الشعراء والأدباء • ولم يلبث أن ترقى هذا النوع من الكتابة التاريخية على
من الزمن ليشمل معاجم مرتبة حسب حروف الهجاء وحسب تتابع العصور
والقرون ، مع أفراد كل علم أو فن أو مذهب بطبقات رجاله • فخصصت مؤلفات
معينة لطبقات الشافعية والحنفية والمالكية ، وأخرى للمشتغلين بعلم أو فن
معين كالأطباء والأدباء والوزراء والكتاب • وثالثة لمشاهير بلد معين أو مدينة
كببرى من حواضر العالم الاسلامى ، ومن النوع الأخير تاريخ دمشق لابن
عساكر •

اما الباحث الذى يريد أن يلم بتاريخ دمشق السياسى فى صورة سلسلة

متصلة الحلقات ، فلا شك في أنه لن يجد غايته في تاريخ ابن عساكر . ذلك أنه بدلا من أن يجد حوليات متتابعة تعالج حوادث مترابطة . إذ به يجد نفسه أمام مجموعة متلاخقة من التراجم المرتبة ترتيبا إيجديا حسب أسماء أصحابها . لا تجمع بينها رابطة زمنية أو مهنية . وإنما الرباط الوحيد الذي يربط بسين معظمها هو صلتها من قريب أو بعيد بمدينة دمشق . فهذا حاكم تولى حكم دمشق في صورة خليفة أو أمير ، وهذا فقيه أو مفسر أو محدث نشأ في دمشق أو نزح إليها معلما أو متعلما ، أو مر بها ليقيم فيها فترة من الزمان ، مستمعا أو مسمعا . وهذا حاكم على بلدة قريبة أو بعيدة زحف على دمشق ودخلها واستولى عليها ، أو ارتد عنها بعد أن عبث بغوطتها . وهذا أمير عين واليا على دمشق من قبل سلطة أعلى دانت لها دمشق بالطاعة . . . وبين هذا وذاك تأتي تراجم عديدة لفقهاء ومحدثين وعلماء صالحين ، وربما لأدباء مرموقين كالجاحظ وأبي تمام . . .

ومهما يقال من أن اتخاذ سير الأفراد محاور يدور حولها للتاريخ من شأنه أن يرضى الذواق قراء التاريخ ومتطلباتهم من مختلف الفترعات والميول . . . ومن أن السياسة كلها من عمل الأشخاص ، وأنبا لا تفهم إلا في ضوء صفاتهم وخبراتهم وتصرفاتهم ، فإن الحقيقة الكبرى التي لا مفر من الاعتراف بها هي أن مفهوم التاريخ يرتبط أساسا بفكرة التسلسل الزمني .

ولكن علينا أن ندرك في نفس الوقت أن التاريخ ليس فقط - مثلما تصوره كتب الحوليات - تاريخا سياسيا لا يعنى إلا بسقوط حاكم وقيام آخر ، ولا يهتم إلا بأشغال ثورة وأخماد فتنة ، ولا شأن له إلا بفتوح البلدان وتسجيل أنباء الزمان . نعم ليس التاريخ مجرد سرد أخبار حروب وانتصارات ، وفتوح وهجرات ، وغزوات وخلافات بين ملوك وأمراء . إن التاريخ أيضا دراسة لأحوال الشعوب الاجتماعية والاقتصادية ، ووصف للأوضاع الفكرية والثقافية . . . وهذه هي الجوانب التي تبدو أكثر وضوحا

فى كتب التراجم منها فى كتب الحوليات . ففى النوع الأخير من الكتب نجد التاريخ غالبا ربيب النقصور والدكانم والمقادة الا ان تكون اشارات عابرة سريعة ، اتت عن غير قصد - لئتمس أحوال الشعوب من بعيد أو قريب . أما اذا قمصنا كتابا عاما للتراجم - مثل وفيات الاعيان لابن خلكان أو الدرر الكامنة لابن حجر أو الضوء اللامع للسخاوى - فاننا نجده يترجم لكل من له شأن بصرف النظر عن عمله وحرفته أو مكانته وطبقته الاجتماعية . فهو يترجم للعالم فقيها كان أو طالب علم ، ويترجم للحاكم خليفة كان أو أميرا ، وللتاجر المرموق مقيما كان أو ركاضا . وهو اذ يترجم للمبرزين من الرجال لا يغفل شأن المرموقات من النساء ، وخاصة الصالحات الشيات . ويستطيع الباحث النافذ البصيرة من خلال دراسته لهذه التراجم أن يخرج بملاحظات طيبة عن الحياة الاجتماعية ، بالذات ، مما يندر العثور عليه فى كتب الحوليات التقليدية ، وهى التى تهتم فى المقام الأول بالحياة السياسية .

حقيقة ان التاريخ للحياة الاجتماعية من خلال التراجم أمر صعب شاق ليس بالسهل . ذلك أنه اذا ذكر المؤلف اشارة تمس المجتمع أو بعض أوضاعه . فانما تاتى هذه الاشارة - غالبا - فى صورة عابرة وبطريقة عفوائية غير مقصودة لذاتها ، لأن الكاتب لم يستهدف مطلقا تقديم دراسة لاحوال المجتمع ، وانما هدفه الأول والأخير رسم صورة - مسهبة أو موجزة - لحياة الفرد الذى يترجم له ويعرف به . ولكن فى جميع الحالات لا يصعب على المؤرخ اللماح الذى يتمتع بحاسة تاريخية نفاذة أن يلتقط هذه الاشارات من بين السطور ، على هيئة فتات صغيرة متناثرة ، ثم يحاول أن يبنى من هذا الفتات ميכלا للحياة الاجتماعية ، أو بعض عناصرها ، فى عصر معين . وإذا وجدت بهذا الهيكل عدة ثغرات فانها فى غالب الأمر تكون من النوع الضيق الذى يسهل علاجه . ومما يساعد على سد هذه الثغوب ، ما تتصف به الحياة الاجتماعية من قلة التغيير وبطء التبديل ، مما يعطى المؤرخ حرية الحركة ، ويمكنه من الرجوع الى عصر سابق قليلا ، أو لاحق قليلا - على العصر أو

بالعصر - المراد التاريخ له * وبعبارة أخرى فإن الأوضاع السياسية في مجتمع يمكن أن تتغير في بضع ساعات نتيجة لانتقال مفاجيء أو غزوة أو ثورة أو نحوها * والأوضاع الاقتصادية في مجتمع يمكن أن تتبدل في مدى أشهر أو سنوات قليلة ، نتيجة لسياسة اقتصادية جديدة يضعها حاكم ، تستهدف إلغاء مكوس قائمة ، أو فرض مكوس مستحدثة ، أو احتكار اصناف معينة ، أو تعديل في نظم الملكية * أما الأوضاع الاجتماعية فتشمل بناء المجتمع وعاداته وتقاليده وسلوك افراده * * * وهذه ونحوها جوانب راسخة في المجتمع ، ورثها الأبناء عن الآباء والاجداد ، لا يمكن تغييرها أو تبديلها أو التخلي عنها بسهولة ، أو في مدى جيل أو جيلين * أجل ، لا يمكن لمجتمع أو لفرد أن يتخلى بسرعة وسهولة - في مدى سنوات معدودة - عن عادات وتقاليده ورثها عن السلف ونشأ في ظلها وتأصلت في نفسه حتى غدت جزءاً من شخصيته ، ليتطبع بطباع جديدة تماماً ويستوعب عادات مستحدثة ، ويعيش يومه في ظل تقاليد لا تربطها صلة بأمسه *

وعلى هذا فأننا إذا اردنا أن نرسم صورة للمجتمع الدمشقي على أيام ابن عساكر في القرن السادس الهجري - الثاني عشر للميلاد - فأننا لسنا مقيدين تماماً باستيداء هذه الصورة من تراجم الأفراد الذين عاشوا في تلك الحلقة بالذات ، ولا يضيرنا مطلقاً أن نرجع الى تراجم أفراد نكرمهم نفس المؤرخ عاشوا وماتوا في القرن الخامس الهجري ، أو نكرم غيره في القرن السابع الهجري * ان الحياة الاجتماعية في دمشق لم تتغير في جوهرها بين القرنين الخامس والسابع للهجرة - وربما قبل الخامس وبعد السابع ، الا في حدود ضيقة وجوانب محددة * وفيما عدا ذلك ظل الناس يعيشون بنفس العقلية والأسلوب ، لا تبدل يذكر في ملابسهم ومظهرهم ، ولا تغيير يلحظ في عاداتهم وتقاليدهم * * * اعيادهم هي هي يتصرفون في أفرانهم وأترانهم مثلما كان يتصرف آباؤهم وأجدادهم ، يطبقون نفس الأساليب في حياتهم الخاصة والعامة داخل بيوتهم وخارجها *

وربما كانت الصعوبة الكبرى التي تواجهنا فى محاولة رسم صورة للحياة الاجتماعية فى دمشق فى ضوء تاريخ ابن عساكر ، هى أنه ركن الشطر الأكبر من عنايته فى ذكر تراجم الصالحين والعلماء وخاصة المحدثين ، وربما بعض الأدباء من شعراء وكتاب ، مع اغفال واضح لأفراد بعض الطبقات الأخرى وخاصة التجار * وإذا كان ابن عساكر قد عالج تراجم بعض الحكام ، فإنه فعل ذلك بشيء من التفصيل بالنسبة لخلفاء بغي أمية السابقين ، وبشيء من الإيجاز الملحوظ بالنسبة للأعراء المعاصرين ، مثل تنش ودقاق وطفتكين ويورى * ويبدو أن السبب فى هذه الظاهرة هو ارتباط أمجاد دمشق بالخلافة الأموية من ناحية ، فضلا عما فى فكرة الخلافة ذاتها من معان وأحاسيس دينية تتفق والاتجاه الفكرى لابن عساكر ، وهو الذى وصفه ابن العماد بأنه كان فى حياته « قليل الالتفات الى الأمراء وأبناء الدنيا » * وقد انعكس هذا الاتجاه فى كتاب ابن عساكر ، فكان فى كتابته - مثلما كان فى حياته - قليل الالتفات الى الأمراء وأبناء الدنيا * وفى جميع الحالات نرى لابن عساكر براز - من تقوى رجل الدين وخلقه - يحجم عن التطرق الى الحياة الخاصة لهم ، ويحاول عدم التعرض لمثلهم وعبوبهم * أما أفراد طبقة العامة ، فلا ننتظر أن نجد لهم ذكرا فى كتب التاريخ - الا أن يكون ذلك عفوا - فى عصور كان التاريخ لا يهتم إلا بأعيان الناس * فإذا تكلم المؤرخ عن الأحياء اهتم بالأعيان ، وإذا ترجم للاموات فإنه لا يهتم إلا بوفيات الأعيان *

ومع أنه من الصعب استخلاص صورة متكاملة للمجتمع الدمشقى من خلال تاريخ ابن عساكر ، الا أننا نستطيع أن نلقى أضواء على بعض جوانب هذا المجتمع ، مستعينين بما جاء فى التراجم التى ذكرها من إشارات مقتضبة * من ذلك ما يبدو من أن المجتمع الدمشقى بوجه خاص والشامى بوجه عام حدث فى بئانه تطور هام على عصر ابن عساكر ، نتيجة لازدياد نفوذ طبقة جديدة هى طبقة الأتراك ، الذين ازدادت سطوتهم فى بلاد الشام ، وغدوا

يشكلون القوة العسكرية الضاربة في البلاد ، وصار منهم الحكام والأمراء ، وانكمش امامهم تدريجيا نفوذ الفاطميين من ناحية وسطوة القوى العربية كالعقيليين والمرداسيين وبنى عمار من ناحية أخرى . ويرتبط ازدياد نفوذ الاتراك السياسى والحربى فى بلاد الشام فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - ببعض الاسماء التى ترجم لها ابن عساكر ، مثل اتسز وتتش ودقاق وطفتكين وبورى . ولا شك فى أن أهمية العنصر التركى على مسرح بلاد الشام فى ذلك الدور ازدادت وضوحا نتيجة لتعرض البلاد للخطر الصليبي . مما جعل الاتراك يبدون فى كثير من حلقات الصراع بين المسلمين والفرنجة ، وكانهم القوة الضاربة للاسلام وجنوده المدافعون عنه وعن ارضه ومصالحه . ومع أن ابن عساكر لم يشر فى تراجمه الموجزة الى الاثر الاجتماعى لهذه الاعداء المتزايدة والنفوذ المتضاعف للاتراك ، الا انه لا بد وأن يكون هؤلاء الاتراك قد تركوا أثارا فى المجتمع الدمشقى فى أكثر من جانب .

كذلك نستشف مما كتبه ابن عساكر أن فئة المتعممين من رجال الدين والعلم كانت لها مكانة خاصة فى المجتمع الدمشقى . فبالإضافة الى مكانة افراد هذه الفئة فى نفوس الشعب ، فانهم حظوا بتكريم الحكام لهم . وقد وصف ابن عساكر زمرد بنت جاولى بن عبد الله - المتوفاة سنة ٥٥٧ هـ - بأنها « مكرمة لأهل العلم » . كذلك اثنى ابن عساكر على نور الدين محمود بن زنكى لرعايته للعلماء وتكريمه لهم . وذكر أكثر من واحد ممن ترجموا لابن عساكر أنه حظى عند كل من نور الدين محمود ثم صلاح الدين يوسف ، حتى أنه كان يحضر مجالسهم ويستمعان اليه . بل لقد بلغ من قوة رجال العلم والدين فى المجتمع الدمشقى عندئذ أن ابن عساكر قرع صلاح الدين علنا ، ووصف مجلسه بأنه مجلس سوقة لا يستمع فيه الى قائل ولا يرد جواب متكلم . وعندما توفى ابن عساكر حرص صلاح الدين على أن يحضر الصلاة عليه . وإذا

كانت هذه مكانة رجال العلم والدين عند الحكام على أيام ابن عساكر ، فلا شك في أنهم حظوا بمكانة كبرى في أركان المجتمع الدمشقي في المخاض ، وفي الاسواق وغيرها من الأماكن الخاصة والعامة .

أما عن مكانة المرأة في المجتمع الدمشقي على أيام ابن عساكر فكانت أكبر مما يظن الكثيرون . فالمرأة لم تكن ذلك الإنسان المحتجب السلبي الذي لا دور له في الحياة العامة ، ولا عمل له إلا داخل جدران البيوت ، وإنما يبدو أنها أسهمت بنشاط كبير في الحياة العامة . ومرة أخرى نكرر أن حرص ابن عساكر في تراجمه على إعطاء الأهمية الرئيسية لأهل الدين والعلم ، من صحابة ومحدثين وعلماء ثم خلفاء ، جعل نشاط المرأة في عصره - من خلال التراجم التي وضعها في تاريخه الكبير - لا يبدو بصفة رئيسية إلا في مجالات معينة، مثل مجال الدين والعلم ، وربما - إلى حد ما - شئون الحكم والسياسة .

وحسبنا دليل على نشاط المرأة في دائرة العلم والدين أن الذين ترجموا لابن عساكر أجمعوا على أنه أخذ العلم عن ثمانين امرأة . وهذه الإشارة في حد ذاتها لها في نظرنا عدة دلالات . الأولى كثرة عدد النساء المشتغلات بالعلم والدين في ذلك العصر ، بحيث أن فقيها واحدا من فقهاء العصر سمع من ثمانين امرأة ، هذا فضلا عن كثرة عدد النساء اللاتي ترجم لهن ابن عساكر في تاريخه . والثانية أنه لم تكن هناك أية غضاضة في أن يتلقى طائب العلم حلمه على يدى امرأة . والثالثة أن المرأة جلست في الجوامع وغيرها من أماكن التدريس - في حدود أحكام الدين - لتنظيم حولها حلقات الدرس ، ويأخذ عنها طلاب العلم من الرجال والنساء سواء .

وفي خلال تراجمه للمعاصرين ، أو سرده حديث من الأحاديث الشريفة ، نرى ابن عساكر كثيرا ما يردد عبارة « أخبرتنا فلانة » أو « سمعنا عن فلانة » .
(م ٢٤ - تاريخ الإسلام)

فهو مثلاً فى ترجمته لفاطمة بنت على بن الحسين العكبى يقول ما نصه
« دلنا عليها - على البغدائى المبيض - فقرات عليها جزء صفة المناق من ابن
المسلمة ، وجزءاً من حديث الحسن الحربى عن أبى الغنائم بن الرجاء سنة
ست وعشرين وخمسائة * ثم سألت عنها بعد مدة مديدة يسيرة فلم اظفر لها
بخبير * واظنها ماتت بدمشق » * ثم يروى ابن عساكر حديثاً عن أبى هريرة
عن الرسول (ص) ، فيقول : « أخبرتنا أم ايها فاطمة بنت على بن الحسين » *
وفى ترجمة كل من حاتم بن عبد الله بن سعد ، وحذيفة بن اليمان ، يقول ابن
عساكر : « أخبرتنا أم المجتبى العلوية » * وفى ترجمة الحارث بن الحكم بن
أبى العاص بن امية بن عبد شمس الأموى - أخو مروان - يقول ابن عساكر :
« خبرتنا أم البهاء فاطمة بنت محمد * » *

ويبدو من ثنايا التراجم التى أوردها ابن عساكر لبعض نساء عصره
- وخاصة من أخذ عنهن - مدى تقديره لهن * فهو فى ترجمته لملكة بنت داود ابن
محمد بن سعيد بن محمد بن سعيد القرطبى الصالحة الصوفية ، يلقبها
بالعالة ، فيقول « أخبرتنا العالة ملكة بنت داود * * * * وأجازت لى جميع
حديثها * * * وحضرت دفنها والصلاة عليها ، وكان الجمع متوافراً * رحمها
الله * * * » وفى ترجمته لفاطمة المدعوة ست العجم بنت سهل ، يقول انها
عرفت « بالعالة الصغيرة » * وفى ترجمته لست العشيرة بنت عبد الله بن
الحسن السلمية ، يقول « سمعت جدها القاضى الخطيب أبى عبد الله * وجدت
سماعها على جزء ، فعزمت على قراءته عليها فلم يتفق * * * » *

وهنا يتبادر سؤال الى اذهاننا * أين كانت تتعلم المرأة الدمشقية فى
ذلك العصر لتتقنه وتصل الى مرتبة العلماء ؟؟ يبدو لنا من خلال السطور التى
دونها ابن عساكر أن البيت كان المدرسة الأولى التى تتلقى فيها المرأة علومها *
ولنلاحظ على النساء اللاتى اشتهرن بالعلم والدين على أيام ابن عساكر انهن
نشان فى بيوت علم ودين * ها هو ابن عساكر يترجم لأم اولاده - وابنته خالته

- عائشة بنت علي بن الخضر بن عبد الله السلمية ، فيقول عنها : « أسمعتهما الحديث من فاطمة بنت علي بن الحسين العكبرية في دارها ، وسمع منها أولادها في دارها ٠٠٠ » وفي ترجمة فاطمة المدعوة ست العجم بنت سهل بن بشر بن أحمد الاسفرايني يقول ابن عساكر « سمعت أباها أبا الفرج ٠٠٠ » وعن فاطمة بنت بن أحمد بن منصور بن قبيس الغساني يقول ابن عساكر « سمعت أباها الفقيه أبا الحسن المالكى ٠٠٠ » أما إذا لم تكن المرأة قد شبت في بيت علم ، وكان أهلها من المقتدرين الراغبين في العلم ، فانهم كانوا يهيئون لها فرصة تلقى العلم على بعض فقهاء العصر . من ذلك ما يذكره ابن عساكر في ترجمته لزمره خاتون بنت جاولى بن عبد الله من أنها « سمعت الحديث من الفقيهين أبى الحسن بن قيس وأبى الفتح نصر الله بن محمد وأبى طالب بن أبى عقيل الصورى » وفي كافة الحالات ، فانه يبدو أن المساجد - أو بعضها - كانت أبوابها مفتوحة ، لتجلس فيها المؤهلات من النساء للوعظ والتعليم والتعلم . وقد جاء في الترجمة التي ذكرها ابن عساكر لفاطمة بنت سهل بن بشر - المدعوة ست العجم - أنها « كانت تغط النساء في بعض المساجد » .

وإذا كانت المرحلة ركنا أساسيا من أركان الحياة العلمية في ذلك العصر، بحيث ينتقل طلاب العلم من مكان الى آخر ، يسمعون ويتلقون العلم ، ويحصلون على إجازات من كبار مشايخ عصرهم في مختلف المدن ، حتى إذا بلغوا مرحلة النضج العلمى أخذوا بدورهم يعلمون ليسمع منهم طلاب العلم . فانه يبدو أن هذه الرحلة - رغم مشقتها - لم تكن وقفا على الرجال من المعلمين والمتعلمين ، وإنما شاركت فيها بعض النساء . من ذلك مايرويه ابن عساكر في ترجمته لفاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل الأنصاري الأندلسي ، من أنها : « ولدت بالبحرين ، ورحل بها أبوها الى أصبهان ٠٠٠ ثم قدم بها بغداد ٠ قسمها ٠٠٠ وقدمت دمشق مع زوجها على بن نجاشا

الحنبلی ، وسمع منها بعض طلبة الحديث ٠٠٠ » .

يضاف الى ما سبق ، أن المرأة في ذلك العصر شاركت في تيار التصوف الذي أخذ يشتد تدريجيا في تلك المرحلة نتيجة لاحساس المسلمين بدهور أحوالهم ، وتعرضهم لهجمات شرسة في قلب بلادهم من جانب الغرب الاوربي . وقد أطلق على المتصوفات من النساء اسم « الفقيرات » مثلما أطلق على المتصوفة من الرجال اسم « الفقراء » . وكان للمتصوفات من النساء - مثلما كان الحال بالنسبة للمتصوفة من الرجال - بيوت أو خانقوات يعشن فيها ، ليعكفن على حياة الزهد والعبادة . يذكر ابن عساكر في ترجمته للملكة بنت داود الصوفية - المتوفاة سنة ٥٠٧ هـ - أنها « سكنت دمشق مدة في دويرة السيمساطى » . ويعلى بهذه الدويرة الخانقاة السيمساطية التي أسسها على ابن محمد بن يحيى السلمى - المتوفى سنة ٤٥٣ هـ - وتقع على باب الجامع الأموى الشمالى، وكانت أحيانا تعرف بدويرة الفقراء ، والفقراء هم الصوفية .

ومن ضروب مشاركة المرأة في الحياة العامة في ذلك العصر ، دورها في الأغزية والمآتم . وقد وصف ابن عساكر غاطمة ست العجم بنت سهل بأنها كانت تعظ النساء « في الأغزية » . ولا بد أن دور المرأة في الافراح - وهو الدور التقليدى المعروف في كل زمان ومكان - كان أبرز بكثير . ولكننا لا ننتظر من رجل دين محافظ - مثل ابن عساكر - أن يتطرق في كتابته الى هذه الجوانب .

أما عن مشاركة المرأة في النشاط السياسى ، فيبدو واضحا أيضا من خلال بعض التراجم التي ذكرها ابن عساكر . ومن الطبيعى أن يكون تدخل المرأة في الشؤون السياسية وشئون الحكم مقصورا على نساء الطبقة الحاكمة في تلك العصور . من ذلك ما جاء في ترجمة ابن عساكر لمنداق بن تنش أمير دمشق أنه مات سنة ٤٩٣ هـ مسموما بتدبير من أمه ، التي « زينت له جارية

فسمته في عنقود عنب معلق في شجرة، ثقبته بأبرة فيها خيط مسنوم، وإن أمه ندمت على ذلك بعد الفوت . وأومات إلى الجارية ألا تفعل ، فأشارت إليها أن قد كان، وهوى السم جوفه ومات .^{١٠} كذلك نكر ابن عساكر في ترجمة الخاتون زمرد بنت جاولى بن عبد الله - زوج تاج الملوك بورى بن طفتكين - أنها « لما خافت من ابنها أسماعيل . دبرت عليه حتى قتل بحضرتها ، وأقامت أخاه محمود مقامه . » ثم أنها بزواجها من زنكى ، وخرجها إليها فى حلب - كما يروى ابن عساكر ساعدت الزنكيين - على التقدم خطوة نحو تحقيق أطماعهم فى دمشق . ونستطيع أن نكمل الصورة من بعض المصادر الأخرى المعاصرة - مثل ابن القلانسي - الذى يروى كيف تأملت الخاتون زمرد عروس زنكى - لمقتل ابنها شهاب الدين محمود بعد ذلك ، فطلبت من زوجها زنكى أن يتدخل فى شئون دمشق « لطلب الثار من غير تلوم ولا اغفال » . ويبدو أن زمرد خاتون لم تستطع أن تحقق أغراضها .^{١١} إذ يذكر ابن عساكر فى ترجمته لها أنها « عادت إلى دمشق بعد موت أتابك (زنكى) فأقامت مدة يسيرة وتوجهت إلى بغداد وحجت ، ثم عادت إلى بغداد ورجعت إلى مكة ، فجاورت إلى أن ماتت (سنة ٥٥٧ هـ) . وكان قد نفذ ما بيدها . » .

ولعل أبرز انطباع عن الحياة الاجتماعية فى دمشق نخرج به من دراسة تاريخ ابن عساكر ، هى الصفة الدينية التى اتسمت بها هذه الحياة . يدل على ذلك كثرة المؤسسات الدينية - وعلى رأسها المساجد - التى ازدانت بها دمشق ، حتى أن ابن عساكر عدد منها مائتين وأثنين وأربعين مسجدا داخل أسوار دمشق ، عدا المساجد التى ذكرها فى أرياضها ، وقد زادت عن المائة وستين مسجدا .^{١٢} ويعلق ابن عساكر على كثرة مساجد دمشق بقوله ، وكثرتها تدل على اهتمام أهلها بالدين وكثرة المصلين والمتعبدين .^{١٣}

هذا عدا المدارس التى جاوزت العشر ، والخانقاهات والأربطة ، التى غدت جميعا مراكز لنشاط دينى وعلمى واسع النطاق .^{١٤} وقد ذكر ابن عساكر

عن الخانقاه الدويرية أنه سكنها الكثير من العلماء ، منهم — على سبيل المثال — الفقيه الشافعي عبد الوهاب بن صدقة ، وكان أيضا أدبيا وشاعرا وعارفا بالرؤيا . ذكر ابن عساكر في ترجمته أنه كان منقطعا لسماع الدرس بالزاوية الغربية والمدرسة الامينية .

ويشير ابن عساكر الى أن كثيرا من هذا المؤسسات الدينية « له وقف » . مما يدل على أن مؤسسيها من الخيرين حرصوا على بقائها ومساعدتها على الاستمرار في اداء رسالتها بوقف الاوقاف عليها . وقد جاء في بعض التراجم التي ذكرها ابن عساكر مثل ترجمة زمرد بنت جاولي — أنها « بنت المسجد الذي عند صنعاء ووقفت عليه الوقوف » . كذلك ذكر ابن عساكر في ترجمة فاطمة بنت علي بن أحمد بن المنصور الغساني — المتوفاة سنة ٥٦٧ هـ — أنها « حجت هي وأختها ولم يتزوجا ، ووقفا على امام محراب جامع دمشق ، وعلى ألقهاء المالكية المشتغلين بالفقه في جامع دمشق » وقد عبر الرحالة المغربي ابن جبير — وهو معاصر — عن كثرة الاوقاف الموقوفة على المنشآت الدينية في دمشق بقوله « ولكل مشهد من هذه المشاهد أوقاف معينة من بساتين وأرض بيضاء ورياح ، حتى أن البلدة تكاد الاوقاف تستغرق جميع ما فيها ، وكل مسجد يستحدث بناؤه ، أو مدرسة أو خانقاه ، يعين لها السلطان (يعني صلاح الدين) أوقافا تقوم بها وبساكنيها والملتزمين لها . » .

والواقع أن حرص ابن عساكر — وغيره من المعاصرين — على الإشارة الى الاوقاف الموقوفة على المؤسسات الدينية والاجتماعية يعبر عن ظاهرة لها دلالتها امتازت بها الحضارة الاسلامية . ذلك أن مؤسس المنشأة — حاكما كان أو ثريا من الخيرين — كان يوقف عليها غالبا وقفا يدر موردا ثابتا يضمن لها البقاء والاستمرار في اداء رسالتها ، دون حاجة الى الاستجداء بين حين أو آخر أو دون خشية العوز والافلاس مما يهددها بالتوقف عن اداء رسالتها .

ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضى الزراعية فحسب ، وانما شملت الدور والقصور والاسواق والخوانيت والحمامات والافران والطواحين ومصانع الصابون ... وغيرها مما يمكن ان يدر موردا ثابتا منتظما .

والمعروف ان الاوقاف بمعناها الفقهي الدقيق شرعت فى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق ، فانها نهضت برسالة ضخمة فى رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذى أدى اليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة - فى تلك العصور - فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية والصحية ، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى . وانما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، وعلى فعل الخير وعمل الحسنات وتقدير الصدقات من جهة اخرى .

وكان لهذه الاوقاف ادارة تشرف عليها . وقد أشار ابن عساكر - عند كلامه على قننى دمشق - الى وظيفة متولى الاوقاف الذى كان يشرف على اوقاف المسلمين ويسهر على انفاق اموالها فى الجهات المخصصة لها . كذلك أشار ابن عساكر الى ان بعض المؤسسات والمشروعات الخيرية لم يكن لها اوقاف « ولكن يجرى عليها من المسلمين اسعاف » .

ومن ابرز المؤسسات الاجتماعية التى أشار اليها ابن عساكر فى تاريخه اشارات سريعة ، ولكنها تكفى على أى حال لاعطائنا فكرة عن توافرها فى المجتمع الدمشقى على ايامه ، البيمارستانات التى حظيت بالاوقاف الكبيرة ، مما كفل لها البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها . واذا كان ابن عساكر قد اكتفى - بحكم طبيعة كتابه - بالإشارة السريعة الى البيمارستان الجديد الذى شيده نور الدين محمود فى دمشق ، فاننا نستطيع ان نستكمل الصورة من بعض المعاصرين . فالرحالة المغربى ابن جبير - الذى زار دمشق بعد وفاة ابن عساكر بقليل على ايام صلاح الدين - يصف هذا البيمارستان الثورى بأنه

« مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومة بأيديهم الازمة المحتوية على اسماء المرضى ، وعلى النفقات التي يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك .
والاطباء يكررون اليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرزون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما يلحق بشأن كل منهم ٠٠٠ » ويضيف المؤرخ ابن كثير أن نور الدين وقف هذا الليمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعلهم الا في هذا الليمارستان ، مما يؤكد الهدف الاجتماعي من انشائه ، ويوضح لنا من الناحية الاجتماعية أن الفقراء في المجتمع الدمشقي على أيام ابن عساكر كانوا موضع رعاية كبيرة .

ويقهم مما كتبه ابن عساكر أن نور الدين محمود وقف على هذا الليمارستان الاوقاف التي تضمن له الاستمرار في النهوض برسالته « وفيها علم من وقفه طاحونة الشقراء ، وكانت على نهر بانياس » .

أما ابن جبير فقد أشار الى أن الليمارستان النوري بدمشق كان به قسم للمجانين « لهم ضرب من العلاج » ، مما يدل على أن هذا النوع من المرضى حظوا في المجتمع بقدر خاص من الرعاية . حقيقة أن ابن جبير وصف المجانين في بيمارستان دمشق بأنهم كانوا « معتقلين ٠٠٠ » وهم في سلاسل موثوقون ولكن علينا أن نذكر أن هذه الاجراءات وقائية . ولأنه لابد من اتخاذ اجراءات امنية شديدة في مصحات الأمراض العقلية ، واتخاذ كافة الاحتياطات التي تحول دون فرار أحد نزلاتها ، لما قد يترتب على ذلك من مخاطر تحمل بالمجتمع .

ومن المؤسسات الاجتماعية التي حفلت بها دمشق على أيام ابن عساكر السقايات ، التي عدد ابن عساكر إحدى وعشرين منها في دمشق داخل السور ، وسبعا في أرباض دمشق خارج السور . وقد شرح محقق المجلد الثانية من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر المقصود بالسقايات ، فقال : « أما السقايات

أما نحن فنقول : جاء فى لسان العرب أن السقاية (بكسر الميم والسقاية (بفتحها) موضع السقى • والسقاية : الموضع الذى يتخذ فيه الشراب فى المواسم وغيرها • ويقال للبيت الذى يتخذ مجمعا للماء ، ويسقى منه الناس السقاية •

ولعله من الواضح لنا فى ضوء العبارة الأخيرة التى ذكرها ابن منظور أن المقصود بالسقاية - كما ذكرها ابن عساكر - السبيل الذى عرف فى مصر وبعض البلاد الإسلامية الأخرى • جاء فى لسان العرب أيضا : « السبيل الطريق ... وسبلت الشيء اذا أبحتك كالك جعلت اليه طريقا مطروقة • وسبيل الله عام يقع على كل عمل خالص سلك به طريق التقرب الى الله • وفى الحديث : حريم البئر أربعون ذراعا من حواليتها لاعطان الابل والغنم : وابن السبيل أولى شارب منها ، أى عابر السبيل المجتاز بالبئر أو الماء أحق بها من المقيم » •

وهكذا فإن السقاية التى ذكرها ابن عساكر - وغيره من المعاصرين - هى الموضع الذى يسبل فيه الماء ، بحيث يوفر شربه للناس ، ويصبح مسبلا فى سبيل الله • ذكر الحافظ ابن عساكر حديثا شريفا فحواه « ليس صدقة أعظم أجرا من ماء » • وقد ورد لفظ « سقى » ومشتقاته فى القرآن الكريم : « أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله » • « والو استقاموا على الطريقة لاسيقناهم ماء غدقا » • « قالت أن أبى يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا » • « يسقون فيها كأسا كان مزاجه زنجبيلا ، عينا تسمى سلسبيلا » • « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » • ...

وبوإزاء من شعور دينى عميق ورغبة فى عمل الخير ، كثر هذا النوع من السقايات والأسبلة فى المدن الإسلامية • ذكر ابن حوقل - الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد - : « وقل ما رأيت خانا أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جعد مسبل • وذكر

لى من يرجع الى خبره أن بسمرقند فى المدينة وحيطانها - فيما يشتمل عليه السور الخارج - زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية ، وحجاب نحاس منصوبة ، وقلال خرزف فى الحيطان ٠٠٠ ، ٠

أما ابن جبير - المعاصر لصلاح الدين - فقد ذكر أنه فى طريقه من حمص الى دمشق نزل فى خان ، « وفى هذا الخان ماء جار ، يتسرب الى سقاية فى وسط الخان - كأنها صهريج - ولها منافس ينصب منها الماء فى سقاية صغيرة مستديرة حول الصهريج ٠ » ٠

وسواء أطلق على هذا النوع من المؤسسات اسم « سقاية » أو « سبيل » ، فمن الواضح أنها كانت كثيرة فى المدن الإسلامية - وخاصة المدن الدينية مثل مكة وبيت المقدس - وكذلك فى الخانات والمحطات والنزول الواقعة على طريق المسافرين والتجار والحجاج ، وكان الهدف منها عمل الخير والتقرب الى الله والحصول على ثوابه ٠

وقد ذكر ابن عساكر فى باب « ماجاء فى ذكر الانهار المحتفرة للشرب وسقى الزرع والاشجار » أن دمشق كثيرا ما كانت تعاني من قلة الماء ونضوب بردى ، وهو ما تطلب دائما العناية بالقنى والسقايات والعيون ، لتوفير ماء الشرب للناس والمارة وعابرى السبيل ، فضلا عن الزرع والنبات ٠ ولذا كان الاهتمام بانشاء السقايات فى دمشق واضحا ٠ ويتضح من كلام ابن عساكر وتحديده لمواضعها ، أنه روعى فى انشائها أن تطل على أماكن مطروقة لتكتمل بها الفائدة ٠ لذا نجد معظم السقايات التى ذكرها ابن عساكر تقع الى جانب المساجد - وخاصة الجامع الأموى - وعلى ابوابها ، فضلا عن ابواب المدينة حيث تكثر المنشآت العامة كالمقابر والحمامات والكنائس والسويقات وغيرها ،

وكلها أماكن معروفة بأزحامها بالناس . يضاف إلى ذلك السقايات خارج المدينة ، وخاصة على الطرق من دمشق واليهما .

ونستطيع من أوصاف بعض المعاصرين - فضلا عن البقايا الأثرية لهذه السقايات - أن نخرج بصورة واضحة عن تصميمها وكيفية عملها . ذلك أنها كانت تحتوى على طابقين ، الأول عبارة عن صهريج تحت الأرض ، يملأ بالماء عن طريق الأنهار والقنى المنتشرة فى أنحاء المدينة ، والتي وقفت عليها أوقاف معينة ينفق منها على صيانتها . وفوق هذا الصهريج غطاء من الرخام أو الحجر أطلق عليه اسم « خرزة » . وربما كانت السقاية فوق بئر ، كما يتضح من وصف ابن عساكر لمسجد الحجر ، إذ يقول « فيه بئر وسقاية » . أما الطابق الثانى فيقع فى مستوى الطريق أو فوقه بقليل ، وتوجد به « المزلة » لتوزيع الماء على الراغبين فى الشرب . ويقوم الساقى - أو المزملاتى - برفع الماء من الصهريج أو البئر . فيجرى الماء إلى نوافذ ربطت بقضبانها كيزان بواسطة سلاسل ، ليتمكن بواسطتها طالب الماء من الحصول على حاجته . وقد وضعت لهذه السقايات أنظمة ثابتة تتضمن سلامة صحة الساقى ، ونظافة الكيزان المستخدمة فى الشرب ، وتحديد أوقات العمل فيها ، وتزويد الخزانات المقامة عليها بالماء . . . وغير ذلك .

وهناك نوع آخر من المؤسسات ذات الصبغة الاجتماعية ، كان له شأن كبير فى دمشق . ونعنى به الحمامات ؛ التى قصدتها الناس من مختلف الطبقات - رجالا ونساء - طلبا للنظافة والاعتسال والطهر . والحق أن الحمامات كانت من المعالم الأساسية التى امتازت بها المدن الإسلامية ، فى المشرق والمغرب جميعا ، واستثارت إعجاب الرحالة وغير الرحلة فى العصور الوسطى ، الأمر الذى تشهد عليه كتابة أسامة بن منقذ ، فى عصر الحروب الصليبية . ذلك أن الناس لم يالفوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات

الخاصة الا فى قصور الحكام والعظماء *

والمعروف عن دمشق فى التاريخ أنها اشتهرت بصناعة الصابون المقتان والطور الطيبة ، ولذا اتصفت حماماتها بالجودة ، فضلا عن العناية بالخدمة * ويبدو مما ذكره ابن عساكر عن حمامات دمشق ، أن كل حمام كان ينسب غالبا الى منشئه ، أو الى طائفة بعينها من طوائف المجتمع ، وربما نسب الحمام الى الحى المقام به الحمام * وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات فى دمشق على أيامه بسبعة وخمسين حماما ، وهو - دون شك - عدد ضخم فى مدينة واحدة فى حين ذكر ابن جبير - بعد قليل أنها بلغت مائة حمام فى دمشق * وكان بعض هذه الحمامات يبنى على الآبار ، والبعض الآخر له قنوات يجرى فيها الماء ، فى حين أن منها سيق الىه الماء * ولم يفرق ابن عساكر فى سرده بين الحمامات الخاصة بالنساء ، وتلك الخاصة بالرجال ؛ ولكن يفهم من المصادر الأخرى المعاصرة أن بعض الحمامات خصصت للنساء فقط ، خدمها من النسوة ؛ فى حين خصص البعض الآخر للرجال ، وله طاقم خاص من الرجال يقومون بخدمة المترددين عليه * هذا فى حين فتح بعض الحمامات أبوابه للرجال حتى منتصف النهار ، وللنساء بقية النهار *

ولا شك فى أن كثرة الحمامات فى دمشق - كما يفهم مما ذكره ابن عساكر - يعتبر ظاهرة اجتماعية لها دلالتها ، لأن الحمامات غدت فى تلك العصور مراكز اجتماعية من الطراز الاول *

ومن المؤسسات التى اثار اليها ابن عساكر فى مدينة دمشق ، والتي تلقى ضوءا على الحياة الاجتماعية فيها على عصره ، الرياضات الخاصة بالنساء * والمعروف أن دمشق حفلت بعدد كبير من الخانقارات والربط والزوايا * وكلها بيوت للعبادة ، ينقطع فيها الزهاد لمباشرة حياتهم الخاصة

وفق قواعد معينة ، والذي يعنينا بصفة خاصة في هذا المجال هو وجود رباطات خاصة بالنساء في دمشق ، نظرا لما لهذا النوع من المؤسسات من وظيفة اجتماعية ، أشار إليها بعض المؤرخين في العصور الوسطى . ففي هذه الرباطات حاكت النساء فقراء الصوفية من الرجال ، فالتزمن بحياة الزهد ، وواظبن على العبادة مع الالتزام بشدة الانضباط وغاية لاهترز . ويفهم من بعض المصادر المعاصرة أن هذه الرباطات استخدمت أحيانا كمودع للنساء المطلقات والأرامل ، أي تكون ملاجئ لهن .

كذلك ذكر ابن عساكر عددا من الفنادق بمدينة دمشق ، وهي المؤسسات والمنشآت المخصصة لنزول التجار . ولم تكن هذه المؤسسات مخصصة للتاجر الخزان الذي يستقر في البلد ويخزن البضائع أنتظارا لارتفاع سعرها ، ولا من أجل التاجر المجهز الذي يستقر ويعتمد على وكلاء يجلبون له البضائع ، أو يرسل هو اليهم البضاعة لبيعها . وإنما كانت الفنادق من أجل التاجر الركاض الذي ينتقل من بلد الى آخر ، ويعتمد على الحركة والرحلة في نقل البضائع من موضع الى ثان ، ويقوم في كل بلد يحل فيه مدة محددة للبيع والشراء ، ويرجو أن يتوفر له في كل بلد يقيم فيه قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الطمأنينة والسلامة . ولذا نجد هذه المؤسسات مكتملة المرافق المعيشية ، يجتمع فيها التاجر بمن يهيم الاجتماع بهم من اخوانه التجار وغير التجار ، ويجد فيها ما يتوق اليه من طعام وماء للاستحمام ، ومكان أمين لا يداخ ما معه من أموال وغيرها . ومن الطبيعي في مدينة مثل دمشق - اشتهرت قبل الاسلام وفي ظلها بأنها قسبة من قصبات التجارة العالمية - أن تتوافر فيها العناية بالمرافق التجارية .

أما أسواق مدينة دمشق التي ذكرها ابن عساكر ، فتتفق مع الطابع العام لأسواق المدن الاسلامية في العصور الوسطى ، من ناحية تخصصها

الدقيق ، بحيث كان هناك سوق للأساكفة وسوق آخر للحذائين ، وذلك على سبيل المثال • ومن الملاحظات الطريفة عن مجتمع العصور الوسطى أنه كان يحرم على الاسكافي أن يصنع حذاء جديدا ، كما كان يحرم على الحذاء أن يصلح حذاء قديما • وقد شملت هذه الاسواق - كما ذكرها ابن عساكر - على كل ألوان مطالب المجتمع من مأكولات ومنتجات وملابس وغيرها • ولعل وجود سوق كبير للزهور والورود - هو سوق الريحان كما ذكره ابن عساكر - في دمشق ، لدليل على مسحة الذوق التي توجت الحياة الاجتماعية في تلك المدينة • ومن ناحية أخرى ، فإن هذا التخصص الذي نلاحظه في توزيع الاسواق وتباعدها بعضها عن بعض ، أضفى طابعا معينا على الحياة العامة في طرقات المدينة ، وجعلها تتصف بالحركة والنشاط ، لان الراغب في شراء عدة أصناف متباينة عليه أن يقطع المدينة طولا وعرضا ، من شمالها الى جنوبها ومن شرقها الى غربها ، حيث أنه لن يجد في السوق الواحد الا صنفا واحدا من البضاعة •

وثمة ملاحظة أخرى ، هي ذلك العدد الكبير من الكنائس الذي ذكره ابن عساكر داخل أسوار دمشق ، فضلا عما ذكره من كنائس وأديار خارج السور ، والتي ظلت قائمة محترمة في عصر زحف الصليبيون على بلاد الشام ، وهاجموا أهلها ، وهددوا دمشق نفسها ، مما يدل على أن الحياة الاجتماعية في دمشق - على أيام ابن عساكر - اتسمت بالتسامح والتآخي بين أتباع الديانات السماوية ، فحظى أهل الذمة بقدر وافر من الحرية في مباشرة طقوسهم وعبادتهم داخل بيوتهم الدينية ، وعاشوا مع اخوانهم المسلمين تحت سماء دمشق اخوة متحابين •

أما حرص ابن عساكر على ذكر بسائين دمشق ومروجها ، فيندل على أن أهل دمشق لم ينسوا نصيبهم من الدنيا ، وعلى أن حياة العبادة والجهاد

والتجارة لم تحل بينهم وبين الاستمتاع بقدر من جمال الطبيعة ، وخاصة فى الأعياد ومناسبات السرور والفرح * وفى ترجمة السبكي لابن عساكر ، قال عنه أنه قضى حياته غير متطلع الى زخرف الدنيا « ولا ناظر الى محاسن دمشق ونزهها » * وفى هذه العبارة إشارة الى ما اشتهرت به دمشق على أيام ابن عساكر من محاسن ومنتزهات *

وأخيرا ، نشير الى أن الحياة الاجتماعية ، فى أية مدينة كبيرة ، تضم ألوانا من البشر المتعدى المشارب والاتجاهات ، لا يمكن أن تخلو من بعض شوائب وسلبيات ، على المستويين الفردى والجماعى * ولا ننظر من ابن عساكر أن يشير فى صراحة الى هذه الشوائب ، وهو رجل الدين أنصف المسلمين والقلم من ناحية ، والنذى استهدف من تاريخه تمجيد دمشق ، وأظهار فضائلها وتخليد مآثرها من ناحية أخرى * ولكن يمكننا من بين السطور ، ومن ثنايا كتابته التقاط بعض اشارات سجلها قلمه عن غير قصد ، نستشف منها أن الحياة داخل دمشق لم تكن مثالية على طول الخط * من ذلك قوله فى ترجمة أتابك طغتكين أنه كان « شديدا على أهل العيب والفساد » ، مما يثبت وجود فئة من أهل العيب والفساد فى المدينة ، وأن هذه الفئة تعرضت لمطاردة شديدة من جانب الحازمين من الحكام * وثمة قصة رواها ابن عساكر فى ترجمته لقاطمة بنت سهل بن بشر بن أحمد الاسفراينى ، نصها : « وكانت قد جاءت الى جدى القاضى أبى الفضل ، تسأله عن قصتها * وكان زوج أختها أبى مغيث قد طلق أختها ، وتزوج بها قبل انقضاء عدة أختها * فقال لها جدى : مذهب الشافعى جواز نكاح الاخت فى عدة الاخت * فقالت : أنا شافعية !! واقامت على نكاحه * » * ولعل فى هذه القصة إشارة الى ما كان يجرى أحيانا من تيارات خفية داخل الاسرة ، مما نعتبره فى غير حاجة الى شرح * ومن أمثال هذه الشذرات المتناثرة التى يمكن بشيء من التمعن التقاطها من التراجم التى

نذكرها ابن عساكر فى تاريخه ، نستطيع أن نستكمل صورة الحياة الاجتماعية فى دمشق على عصره ، داخل اطار واقعى محدد المعالم •



وبعد ، فإن العصر الذى عاش فيه ابن عساكر وكتب فيه تاريخه ، عصر حافل بالاحداث ، بل انه يمثل حلقة من اخطر حلقات تاريخ بلاد الشام على مر الايام والعصور • ولذا ، فإن كل كلمة كتبها مؤرخ ورع أمين صادق — مثل ابن عساكر — عاش فى ذلك العصر ، ورأى بعينه ، وسمع بأذنيه ، وأحس بفؤاده ، مالم يره أو يسمع به أو يحس بوقعه غيره — لابد أن يكون لها وزنها وأهميتها فى الكشف عن طبيعة ذلك العصر وأوضاعه •

ولعل هذا يدفعنا الى مزيد من العناية بابن عساكر ، وأثار ابن عساكر ، ومحاولة استيعاب تاريخ ابن عساكر بالذات ، وما به من مادة غزيرة • ونحن على يقين من أننا سنجد فيه دائماً أبداً الجديد من المعرفة والمزيد من العلم •

(٨)

المجتمع الاسلامي في بلاد الشام
على عصر الحروب الصليبية

انصبت عناية الباحثين فى تاريخ بلاد الشام فى عصر الروب الصليبية على الجانبين السياسى والحربى ، دون أن يحظى الجانب الاجتماعى إلا بقدر ضئيل لا يتناسب وأهميته فى التاريخ . وربما جاء عدم عناية الكتاب المعاصرين بالتعرض للجانب الاجتماعى نتيجة لاهتمامهم بما كان بين الصليبيين والمسلمين من مساجلات وحروب استأثرت بالمقام الأول من انتباههم .

والواقع أن دراسة المجتمع الشامى فى عصر الحروب الصليبية – فضلا عما لها من أهمية – فإنها من أشد أنواع الدراسات تعقيدا ، كما أنها من أكثرها طرافة . ذلك أنه اجتمعت فى بلاد الشام فى ذلك العصر طوائف متعددة لأصول والمشارب والمقائد والاتجاهات ، وحرص كل فريق منها على التمسك بعاداته وتقاليده ومعتقداته ، مما أدى إلى ظهور تشكيلة واسعة من الأوضاع الاجتماعية . وهكذا نجد أنفسنا أمام عدة مجتمعات – لا مجتمع واحد أو مجتمعين – فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية لكل مجتمع منها وضعه الخاص المميز ، وهذه الأوضاع قد تتباعد حيناً وتتقارب أحيانا بحكم تواجدها جميعا داخل وعاء واحد كبير يستوعبها ، ويفرض عليها قدرا من الاتصال . يتفاوت بتفاوت الظروف .

وبعبارة أخرى فإنه من الخطأ أن يظن انسان أن بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية لم تعرف سوى مجتمعين يمثل كل منهما وحدة اجتماعية متماسكة ، هما المجتمع الإسلامى والمجتمع المسيحى . فإذا جازلنا أن نقسم بلاد الشام فى ذلك العصر من الناحيتين العسكرية والسياسية إلى معسكرين كبيرين أحدهما إسلامى والاخر مسيحى ، فإن هذا التقسيم يبدو غير واقعى من

الناحية الاجتماعية ، لأن كل معسكر من هذين المعسكرين الكبيرين أنقسم بدوره الى مجتمعات اصغر لها خصائصها وتقاليدها ، وربما لا تربط بينها سوى رابطة الجهاد الدينى ضد الفريق الآخر .

وأذا كنا قد اقتصرنا فى بحثنا هذا على دراسة المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية بالذات ، فان أول ما يسترعى انتباهنا فى هذه الدراسة هو انسياب كثير من العناصر والطوائف داخل المحيط العربى الكبير فى تلك البلاد وقد تكون بعض هذه الجموع دخلت بلاد الشام بقصد الجهاد الدينى او بحثا عن حياة أكثر امنا ورغدا من المناطق الأولى التى عاشت فيها (١) . ولكن الذى يعنينا فى دراستنا هذه هو أنها جميعا تركت اثار بصماتها واضحة فى التركيب الاجتماعى والتكوين البشرى والجنسى والبناء الحضارى للمجتمع الاسلامى الكبير فى بلاد الشام ، وخاصة فيما يتعلق بالنظم واللغة والعادات والتقاليد . وربما أدت سهولة انتقال السكان ، وعدم ارتباط كل عنصر بمنطقة محدودة ، الى اعطاء المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام طابعا جديدا مميزا فى تلك الحقبة .

ونستطيع أن نقسم المسلمين نوجه عام فى بلاد الشام الى حضر وبدو . فالحضر هم أهالى المدن والقرى الشامية ، اتصفت حياتهم بالاستقرار ، واشتغلوا بالنشاط الاقتصادى من تجارة وصناعة وزراعة . وكانت مدن الشام ومراكزه العمرانية - مثل دمشق وحلب وحمص وحماة وبيروت ونحوها - هى المحور الاساسى لنشاط الحضر ، فحفلت بحياة اجتماعية نشيطة - ساعد عليها توافر الثروة والمال فيها .

ذلك أنه على الرغم من الظروف القاسية التى مر بها كثير من مدن الشام فى عصر الحروب الصليبية ، إلا أنه يبدو أن نسبة كبيرة من أهلها اتسعت ثروتهم ، وظهرت عليهم علامات اتعنة (٢) . من ذلك - على سبيل المثال -

الهدايا التي تدرج بنو منقذ على تقديمها للحكام المصاعديين تجنبا لعدائهم او حرصا على مجاملتهم مما يشير الى مدى خاتمتوتية إمارتهم من رخاء مادي وثرء اقتصادي (٣) هذا فضلا عما يقال من أن زسل الصليبيين الى ابي على فخر الملك ابن عمار صاحب طرابلس سنة ١٠٩٩ أخذوا بمشاهدوة فى طرابلس من مظاهر الثروة والترف والغنى (٤) *

وينبذ هذا النشاط الاجتماعي اوضح ما يكون فى الاحتفالات العامة والخاصة ، ومنها المناسبات الدينية التي تمثل اعيادا عامة شارك فى احيائها كافة المسلمين ، وحرصوا على اصفاء قدر من البهاء عليها ، وخاصة عيد الفطر وعيد الاضحى ومولد النبى (ص) ، فضلا عن شهر رمضان . وقد روى ابن جبير أنه من تقاليد الدماشقة انهم كانوا يتوخون يوم عرفة ليقفوا فى مساجدهم كاشفى الرؤوس اثر صلاة العصر للتماسا لبركة الساعة ولا يزالون واقفين داعين حتى غروب الشمس « فينفرون كما ينفر الحاج ، وهم ياكين ، سائلين الله ان يوصلهم الى بيته الحرام » (٥) . كذلك استرعى نظر ابن جبير بالذات مزيد تعظيمهم للحاج ، فاذا وصل ركب الحاج عائد بعد أداء الفريضة « خرج الناس لتلقيهم ، الجم الفقير ، نساء ورجالا ، يضافونهم ويتمسحون بهم » (٦) *

وبالاضافة الى المناسبات الدينية التي هى بمثابة احتفالات اسلامية عامة يبتهج لها ويشارك فيها كافة المسلمين ، شهدت المدن الإسلامية احتفالات خاصة فى مناسبات معينة . من ذلك احتفال نور الدين محمود بختان ابنه الملك الصالح اسماعيل فى عيد الفطر سنة ٥٦٩ هـ (١١٧٣م) ، فزينت حلب فى تلك المناسبة وختن معه جماعة من اولاد الامراء ، وأخرج نور الدين صديقات كثيرة وكسوات للآيتام (٧) أما عامة الامالى فكانوا يحتفلون بختان أبنائهم احتفالات كبيرة ، يقدم فيها الاحياء شيئا من الارز والسكر والفنم ، كل حسب طاقته ، تحتتم الحفل بتلاوة المولد النبوى الكريم (٨) *

على أن يهيج المناسبات الاجتماعية وأشدها مسرورا هي دائما الاحتفال بالزواج ، وهي العملية التي كانت تتم وفق التقاليد الاسلامية وتلعب فيها الخاطبة دورا كبيرا • وهكذا يبدو انه على الرغم من أن العصر كان عصر جهاد ملئ بالتضحيات والحروب والحوادث ، فانه ليس معنى ذلك أن الحياة الاجتماعية اتصفت بالجفاف والقسوة •

والملاحظ بوجه عام أن امالى مدن الشام لم يعمدوا وسيلة للترفية عن انفسهم ، كالخروج للترفة عند شواطئ الأنهار والبرك والمروج والبساتين، وكلها اماكن كانت تعج بأصحاب الملاعب والمضحكين وعروض خيال الظل وغيرها (٩) اما الخاصة والامراء فكانت لهم أيضا ضروب التسلية الخاصة بهم ، مثل مجالس الممن أو ممارسة بعض الالعاب الرياضية ، وعلى رأسها القبق واللعب بالجريد والصيد والقنص ، ثم لعب الكرة الذي شغف به صلاح الدين شغفا كبيرا (١٠) •

ولا يخفى علينا أن جزءا كبيرا من النشاط الاجتماعى فى تلك العصور تركّز حول المنشآت العامة وبخاصة الحمامات التي تميزت بها الحضارة الاسلامية • ففي الحمام كانت تتم عملية معاينة العروس المرشحة للزواج عارية تماما للتأكد من خلو جسمها من العيوب • وقبل الزفاف كان يحتفل احتفالا كبيرا بدخول العروس من ناحية والعريس من ناحية أخرى الى الحمام • وإذا دخل المريض الحمام كان ذلك إعلانا بشفائه فيقام حفل لهذه المناسبة ويقبل عليه المهنئون للتهنئة • هذا كله بالإضافة الى ما كان يتم فى الحمامات من لقاءات بين نساء المدينة الواحدة حيث يتم تبادل الاخبار والاحاديث ، وتتباهى كل واحدة بما اوتيت من جمال وما توافر لها من حلى ، بعد أن تقوم البلانة بتحفيقها وإبرازها فى احسن صورة (١١) •

وقد اشتهرت الشام بكثرة حماماتها فى العصور الوسطى ، وخاصة

دمشق لوفرة مائها وجودة صناعة الصابون فيها ، فضلا عن شهرةها بالعمور
المنازة ، وكلها من مستلزمات الحمام . وذكر ابن عساكر حمامات دمشق ،
وكل منها منسوب الى الجهة او الفئة التي يقع الحمام في حياها او يخدم
افرادها . وبعض هذه الحمامات بنى على الآبار في حين كان الماء يساق
الى البعض الآخر (١٢) . ولم يوجد ما يحول دون وقف بعض هذه الحمامات
في بلاد الشام على المدارس ومكاتب القرآن (١٣) ويرى ابن طولون انه عندما
بنى نور الدين دار المسرة أنشأ الى جوارها حماما (١٤) . وقد عدد ابن عساكر
حمامات دمشق بسبع وخمسين حماما ، في حين عددها ابن جبير بعد ذلك - في
أواخر القرن الثاني عشر للميلاد - بمائة حمام (١٥) وفي منطقة دمشق المدينة
وما حولها - بلغ عدد الحمامات في بعض الأوقات مائة وسبعة وثلاثين
حماما (١٦) . أما حلب فان ابن شداد قدر حمامات المدينة وضواحيها بمائة
 وخمسة وتسعين حماما (١٧) .

ولم يهمل حكام المسلمين في ذلك العصر إقامة المرافق العامة بقصد خدمة
المجتمع ، مما جعل الحياة الاجتماعية في الشام في ذلك العصر تنقسم بمسحة
واضحة من الانسانية والعدالة الاجتماعية . من ذلك ما يرويه ابن الشحنة من ان
نور الدين محمود أنشأ صهاريج للمياه داخل حاب للأشرب (١٨) . وربما جاء جزء
كبير من هذه المنشآت التي أقامها الحكام بدافع البر والرغبة في التقرب الى الله
بالعمل الطيب . من ذلك ما يقوله ابن جبير من ان نور الدين محمود عين للمقاربة
الغرياء أوقافا كثيرة في دمشق ، منها طاحوتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء
وحمام ودكانان . وكانت تلك الأوقاف تفل خمسمائة دينار في العام . كذلك
أنشأ ديارا موقوفة لقراء كتاب الله عز وجل يسكنونها «ومرافق الغرياء بهذه
البلدة أكثر من ان يأخذها الإحصاء ، لاسيما لحفاظ كتاب الله عز وجل والمنتمين
لطالبي العلم ... » (١٩) .

وما دام ابن جبير قد جردنا الى رجال الدين والعلم ووضعهم في المجتمع ،

فاننا نشير الى ان هذه الفئة تمتعت بقدر وافر من رعاية الحكام فى بلاد الشام وحظى افرادها بقسط ضخم من احترام العامة والخاصة ، وهو الأمر الذى يبدو بوضوح فى عهد نور الدين وصلاح الدين ومن تبعه من ملوك بنى أيوب * ويبدو ان احساس المسلمين فى الشام بالخطر الصليبي فى ذلك الدور جعلهم يهتمون فى المقام الأول بالعلوم الدينية ، لما فيها من شحذ الهمم على طريق الحث على الجهاد من ناحية ، فضلا عما تثيره فى القلوب من التمسك بتعاليم الدين من ناحية أخرى * وهذا وذاك يؤديان الى الصمود فى وجه العدو الدخيل * وليس معنى ذلك اهمال العلوم والدراسات غير الدينية ، اذ ازدهرت بعض هذه العلوم فى ذلك الدور ، وخاصة الطب والصيدلة * وقد تألق فيها ابن البيطار الدمشقي صاحب كتاب الأدوية المفردة * ويروى المؤرخ ابن عساكر ان ثور الدين محمود عندما سمع عنه انه يعمل فى كتابه « تاريخ مدينة دمشق » فانه اظهر « تشوقا الى الاستنجاز والاستتمام ، فراجعت العمل فيه ٠٠٠ » (٢٠) .

اما عن معاملة الحكام لرجال العلم والدين ، فيقال عن نور الدين محمود انه كان يقف لهم وينشرح صدره لمجالستهم (٢١) .

وكان يجتمع عنده من العلماء للبحث والنظر عدد كبير يستقدمهم اليه من شتى البلاد (٢٢) .

كذلك يروى ابن قاضي شهابية ان نور الدين — منع عظمته — كان اذا دخل عليه الفقيه او الصوفي يقوم له ويمشى بين يديه ويجلسه الى جانبه كانه اقرب الناس اليه (٢٣) ولذا بنى لهم المدارس والمساجد وأجرى لهم الجرايا الواقعة * وكان يقرب مشايخ الصوفية منه ويدنيههم ويتواضع لهم (٢٤) .

ومن الثابت ان السلاجقة حرصوا على انشاء المدارس للتمكين للمذهب السنى * وهكذا حتى كان عهد نور الدين محمود فآخذ يتوسع فى انشاء المدارس

بالشام للمالكية والشافعية والحنابلة * هذا الى نور الدين اهتم بالحديث
واسس دار للحديث بدمشق * وبالإضافة الى المدارس ، فإن بلاد الشام شهدت
في ذلك العصر توسعا في إنشاء الخانقاوات نتيجة لانتشار التصوف * والمعروف
انه اذا كان التصوف في المقام الاول ظاهرة دينية ، فان لهذه الظاهرة اسبابا
نفسية ، كما ان لها رد فعل اجتماعي خطير (٢٥) * ذلك ان ما أصاب المسلمين
من ازمات في عصر الحروب الصليبية جعل الكثيرين منهم يفكرون تفكيراً
صوفياً ويتلمسون في طريق العودة الى الله بالزهد والعبادة مخسرينا من
الوضع الذي غدوا فيه والذي مكن العدو من غزوهم في عقر دراهم * ولذا
كثرت الخانقاوات والزوايا في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ، وامتلات
تلك المؤسسات بالمصوفية الذين اخذوا يباشرون أسلوبهم المفضل في حياة
الزهد والعبادة ويحظون بعطف السام واحترامهم ، وخاصة نور الدين محمود
نسبى « كان لنا اعطى اقدم شيئا يقول : ان هؤلاء لهم في بيت المال حق ،
فاذا قنعوا ببعضه فاهم المنة علينا » (٢٦) وبالإضافة الى الخانقاوات والزوايا
التي غدت ملتقى الراغبين في التصوف من الرجال فانه وجدت ببلاد الشام
في ذلك العصر الرباطات التي غدت مراكز تجمع للنساء والراغبات في الزهد *

ومن اعظم المنشآت الاجتماعية التي شيدتها بلاد الشام في ذلك العصر
كانت البيمارستانات التي وجدت منها عدة ، نسب احدها في دمشق الى دقاق ،
ووجد اخر في الصالحية بالقيصرى ، ونسب اثنان الى حجاج الدين بزان (٢٧)
على ان اشهر بيمارستانات الشام اطلاقا في عصر الغزوب الصليبية كان
البيمارستان النورى الذي اعتبره ابن جبير « مفخرا عظيما من مفاخر الاسلام »
(٢٨) * وقد وقف نور الدين هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم
الا اذا لم يجد الاغنياء دواء مبرئا لعلهم الا في هذا البيمارستان * وعلى
هذا الأساس شرب نور الدين نفسه من دوائه (٢٩) * ولما انشا نور الدين هذا

البيمارستان جعل امر الطب فيه للعالم الطبيب ابي المجد ، واطلق له جامكية وجراية . وكان ابي المجد يتردد الى هذا البيمارستان لمعالجة المرضى ، « فكان يدور على المرضى ويتفقد احوالهم ويعتبر امورهم ، وبين يديه المشارفون والقوام لخدمة المرضى ، فكان جميع ما يكتبه لكل مريض من الدواوة او التدبير لا يؤخر عنه ولا يتوانى عن ذلك » (٣٠) وهكذا حتى ينتهى ابي المجد من طوافه على المرضى فيذهب الى مكتبة البيمارستان ليخرج الكتب ويقرأ وحوله بقية الأطباء . ولا يزالون فى اشتغال ومباحثة طوال ثلاث ساعات كاملة . وقت خصص نور الدين الايو ان الشرفى من هذا البيمارستان لتعليم الطب ، وكانت له خزانة كبيرة للاشربة تحوى صنوف الادوية والعقاقير والمراهم . ولم يلبث هذا البيمارستان ان بلغ درجة النضج على ايام صلاح الدين ، اذ امتتح ابن جبير تنظيم اموره ، وقال ان الاطباء كانوا « ييكونون اليه فى كل يوم ، ويتفقّدون المرضى . ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما يابق بكل منهم » . وكان هذا البيمارستان مقسما الى قسمين للعلاج : قسم للعلاج الخارجى واخر للعلاج الداخلى ، وكل قسم ينقسم بدوره الى قسمين : قسم للذكور واخر للاناث (٣١) .

ومن هذه الاوصاف يمكن ان ندرك ما بلغه المجتمع الشامى فى عصر الحروب الصليبية من رقى ونضج ، تشهد عليهما هذه اللمسات الانسانية التى تجلت فى العناية بالفقير والمريض والغريب . وطبيعى ان يكون هذا هو الوضع السائد فى معظم المدن الاسلامية ، بالشام فى ذلك العصر . ومن ذلك ما قيل من ان ابن بطلان انتخب المتوفى فى سنة ٤٥٨ هـ (١٠٦٦ م) قائم بوضع اساس العمل فى بيمارستان اقيم لخدمة اهل حلب . وجاء فى وثيقة وقف احد البيمارستانات المخصصة للمراض العقلية ان « كل مجنون خصص له خادمان يخدمانه ، فينزعان عنه ثيابه كل صباح ويحمانه بالماء البارد ، ثم يلبسانه ثيابا نظيفة ويحملانه على اداء الصلاة ويسمعانه قراءة القرآن ، يقرأه قارئ

حسن الصوت ، ثم يفسحانه في الهواء الطلق ، ويسمع في الآخر الاصوات الجميلة والتفغمت الموسيقية» (٢٢) وهذا دليل على ماشهده المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية من ضروب الرعاية الاجتماعية التى حرص القادرون من الحكام - على تقديمها لمن هم فى حاجة اليها . وقد عرف عن الخاتون ست الشام (ت ٦١٦ هـ) ابنة نجم الدين ايوب انها كانت تعمل فى « كل سنة فى دارها بالوف من الذهب اشوية وادوية وعقاقير وغير ذلك ، فيفرق على الناس » (٢٣) . اما المرافق التى اقيمت للغرياء فى بلاد الشام فيقول عنها ابن جبير « انها اكثر من ان ياخذها الاحصاء » . ومن هذه المنشآت الخانات التى اقيمت على طول الطرق « فامن الناس وباتوا فى الشتاء فى ركن من المطر » (٢٤) .

والواقع انه رغم الظروف الصعبة التى مر بها المجتمع الاسلامى بالشام فى عصر الحروب الصليبية ، فان جميع الشواهد تدل على ان هذا المجتمع لم يفقد مطلقا رواده وانتعاشه ، وهو الانتعاش الذى اتصفت به مدن الشام قبيل وصول الحملة الصليبية الاولى فى اواخر القرن الحادى عشر . ومهما يقل عن التفقت السياسى والخلافت المذهبية التى سادت تلك البلاد فى ذلك الدور ، فان كاتباً مثل ناصر خسرو لا يتمالك نفسه من الاعجاب بجمال عمائر مدينة مثل طرابلس وارتفاع تلك العمائر التى باغ بعضها ست طبقات (٢٥) . اما العمري فيؤكد ان مياه النهر كانت تصل الى دور المدينة المرتفعة « التى لا يرقى اليها الا بالدرج العلية » (٢٦) . وما يقال عن دمشق وطرابلس وحلب يقال عن بقية مدن الشام ومراكز العمران فيه . ففي شيزر - مثلاً - اهتم بنو منقذ باقامة العمائر والقصور الشامخة والدور النفيسة ، دون ان تقتصر هذه النهضة على شيزر وحدها وانما امتدت الى كثر طاب التابعة لها (٢٧) .

ولا شك فى ان هذه المراكز العمرانية الالهة بالسكان كانت فى حاجة الى رعاية خاصة لضبط الامن . وهنا نسمع عن طائفة الاحداث التى كانت معروفة

بصفة خاصة فى حلب ودمشق ، وهم نوع من انواع عساكر الرديف المدنية ، يشبهون رجال الشرطة ، الا انهم مدنيون غير محترفين ، يناط بهم حفظ النظام العام ومكافحة الحريق ، مقابل رواتب معينة يتقاضونها من حصيلة ضرائب مدنية خاصة (٣٨) .

وقد اشار ابن جبير الى بعض العادات التى تمسك بها اهل الشام فى ذلك العصر منها ان «صفة سلامهم ايماء للركوع او المسجود ، فترى الاعناق تتلاعب بين رفع وخفض وبسط وقبض » * كذلك تعجب ابن جبير من انهم - الصغار والكبير - « يمشون وايديهم الى الخلف قابضين بالواحدة على الأخرى ، ويركعون للسلام فى تلك الحالة » (٣٩) اما عدا ذلك من العادات وانتقالها فلا تعدو ان تكون قاسما مشتركا بين الشعوب العربية الاسلامية فى ذلك العصر . من ذلك قول ابن جبير انهم فى الجنائز يمشون امام الموتى قارئى القرآن الكريم بأصوات مرتفعة شجية ، فاذا انتهوا الى الجامع قطعوا القراءة ودخلوا للصلاة * وربما بالغ اهل دمشق بالذات فى الجنائز * « وذلك انهم يمشون امام الجنائز بقراء يقرءون القرآن بأصوات شجية ، وتلاحين مبكية ، تكاد تنخلع لها النفوس شجوا وحنانا ، ويرفعون اصواتهم بها ، فتتلقاها الاذان بادمع الاجفاف » * اما قول ابن جبير عن اهل دمشق انهم « اذا المت بهم كارثة اسرعوا الى الجوامع كاشفى الرؤوس متضرعين الى الله ، وخاصة الجامع الاموى بدمشق حيث يخرجون المصحف العثماني ويدعون الله حتى يكشف عنهم الغمة » (٤٠) فان هذا التصرف كان امر طبيعيا يتفق وروح العصر وعقليته وما اشبه ذلك بما نقرأه فى المصادر والحواليات الغربية عن هروغ المسيحيين فى اوقات اللمعات الى اقرب دير أو كنيسة طلبا للرحمة الالهية ، او حرصهم على اصطحاب صليب الصلبوت معهم فى معاركهم المخوفة بالمخاطر .

ولا يخفى علينا ان النشاط الاقتصادى كان له اثره الكبير فى حالة

«الانتعاش الذى شهدهما المجتمع الشامى - وخاصة فى المدن - فى عصر الحروب الصليبية ، رغم ما كان يتعرض له هذا النشاط أحيانا من هزات نتيجة لتلك الحروب . والمعروف ان بلاد الشام كانت دائما حلقة الوصل وملقئى قوافل التجارة القادمة من المشرق والعراق من ناحية ، ومن آسيا الصغرى والشمال من ناحية ثانية ، ومن شبه الجزيرة من ناحية ثالثة ثم من مصر من ناحية رابعة . وإذا كانت الحروب الصليبية قد عرقلت أحيانا مسيرة القوافل الاسلامية من الشام واليه ، الا انها من ناحية أخرى ضاعفت النشاط التجارى ، وخاصة مع الغرب الأوروبى عن طريق الموانئ ، البحرية التى سيطر عليها الصليبيون على سواحل بلاد الشام . وكثيرا ما كان العامل التجارى يدفع المسلمين والصليبيين سواء الى عقد هدنة أوصلح ليتمكن الطرفان من استئناف التجارة دون عائق . وقد أثارت هذه الظاهرة عجب الرحالة ابن جبير الذى اتجه من دمشق الاسلامية الى عكا الصليبية فى قافلة كبيرة للتجار المسافرين بالسلع ، فقال « ومن أعجب ما يحدث به فى الدنيا ان قوافل المسلمين تخرج الى بلاد الأفرنج وسبيلهم يدخل الى بلاد المسلمين !! » (٤١) كذلك اشار ابن جبير فى موضع آخر الى أن اختلاج القوافل من مصر الى دمشق على بلاد الفرنج غير منقطع ، واختلاف المسلمين من دمشق الى عكا » (٤٢) .

والواقع ان نور الدين محمود - ومن بعده صلاح الدين - اهتموا اهتماما كبيرا بأمر التجارة وحرصا على حماية طرقها من المفسدين ، فأنشأ نور الدين الخانات للتجار فى الطرقات ، وأقام الأبراج لحماية الطرق التجارية ، وأزال المكوس المفروضة على التجارة ليشجع التجار على التردد على بلاده (٤٣) وقد وصف ابن جبير الخانات التى مر بها فى طرق الشام على أيام صلاح الدين فذكر الكثير عنها ، وقال عن بعضها انها « كالقلاع امتناعا وجصانة ، وأبوابها من الحديد ، وهى من الوثاقة فى غاية » . كذلك قال عن الطريق من حمص الى دمشق انه كثير الخانات ، ومن الخانات خان السلطان الذى بناه صلاح الدين « وهو فى غاية الوثاقة والجصن ، بباب حديد على سبيلهم فى بنساج

خانات هذه الطرق كلها واحتفالهم في تشييدهما • وفي هذا الخان ماء جار ، يتسرب الى سقاية في وسط الخان كانها صوريح ••• (٤٤) •

ولم يكن التجار الذين اسهموا في النشاط التجارى داخل المدن الاسلامية، ببلاد الشام في ذلك العصر من المسلمين فحسب ، وانما شارك تجار غير المسلمين في ذلك النشاط مقابل ضريبة العشر التي فرضت على تجارتهم • كل ذلك « والحرب والقتال بينهم قائم على قدم وساق ••• واهل الصرب مشغولون بحربهم ••• » (٤٥) وفي مدينة دمشق تركزت اسواق المسلمين ومنشأتهم قرب المسجد الجامع والقلعة ، في حين تركز النصارى في الزاوية الشمالية الشرقية من المدينة ، واليهود في المنطقة الجنوبية ، وان كان ذلك لم يحل دون اختلاط كافة الطوائف في الاسواق والاماكن العامة ، مما يعطى صورة لجانب معين من جوانب الحياة الاجتماعية في المدن الاسلامية ببلاد الشام •

وقد وصف ابن جبير اسواق دمشق بانها « من احفل اسواق البلاد واسنها انتظاما والبدعها وضعا ، ولا سيما قيسارياتها ، وهي مرتفعات كالفنادق ••• » (٤٦) وكانت هذه الاسواق في تنظيمها وترتيبها تتفق والطابع العام للاسواق في بقية المدن الاسلامية ، بمعنى ان هناك سوقا خاصة لكل سلعة. و صنف مثل سوق البطيخ او الفاكهة ، وسوق القمح او الغلال ، وسوق الغنم والماشية ، وسوق الصاغة ، وسوق الحدادين ، وسوق النحاسيين ، وسوق الزجاجيين ، وسوق الشماعين ••• وغيرها •

ومهما يكن من امر ، فان هذا النشاط التجارى الواسع في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية ، فضلا عما فيه من انطباعات تلقى اضواء على جوانب من الحياة الاجتماعية ، فانه لا يخفى علينا انه ادى الى ظهور طبقة من اهل اليسار والنعمة كان لها اثرها في المجتمع ، فضلا عن ان توافر الاموال نتيجة للاشتغال بالتجارة ساعد على كثرة الاوقاف التي اوقفها هؤلاء

على وجوه البر المتعددة الاشكال . هذا وأن كان الاثرياء قد تعرضوا أحيانا لخطر المصادرة لتغطية نفقات الجيوش فى أوقات الخطر والمحصار (٤٧) .

وقبل أن نترك الحديث عن مجتمع المدن الإسلامية بالشام فى عصر الحروب الصليبية يصح أن نشير الى حقيقتين : الأولى أنه وجدت بتلك المدن عداد كبيرة من العامة أو العوام اشتغلوا بالأعمال اليومية ، ومن هؤلاء الباعة والسوقة والمكاريين ، فضلا عن جموع المعدمين وأشبه المعدمين من الدهماء . ومن الطبيعى أن يكون هؤلاء مصدرا لاثارة الشغب أحيانا فى المدن . ويرى أبو شامة أنه فى أثناء المناقشات بين الحكام والأمراء ، دأب كل فريق على التودد الى العامة لاكتسابهم الى جانبه (٤٨) . أما الصناع وأهل الحرف فقد حظوا بالتشجيع فى ذلك العصر ، مما ساعد على رفى الصناعة وظهور بعض الفنانين الممتازين ، مثل حميد بن ظافر الحلبي وسليمان بن معالى ، اللذين صنعا منبر جامع حلب وزيناه بالخشب المطعم بالعاج والابنوس (٤٩) .

أما الحقيقة الثانية فهى أنه رغم ما بدا أحيانا بين المسلمين من ناحيه وغير المسلمين من ناحية أخرى من مشاحنات فرضتها طبيعة العصر والظروف التى أملت أحداثه وروحه ، إلا أن جميع الاطراف عاشت غالبا عيشة أمنة هادئة فى ظل الحكم الإسلامى وداخل أسوار المدن الإسلامية ببلاد الشام . فكنائس النصارى وأديرتهم ظلت قائمة تمارس نشاطها العادى داخل المدن بالشام . ومن ذلك ما يقوله ابن جبير عن كنيسة للروم داخل دمشق ، أنه كان لها شأن عظيم ، وعرفت بكنيسة مريم « وليس بعد بيت المقدس عندهم أفضل منها » وهى حفيلة البناء ، تتضمن من التصاوير امرا عجيبا ، تبته الأفكار وتستوقف الابصار ، ومراها عجيب . وهى بأيدى الروم ولا اعتراض عليهم فيها ، (٥٠) أما اليهود فقد عكفوا على مباشرة نشاطهم - وخاصة الاقتصادى - فى هدوء ، حتى أن أحد أبواب قلعة حلب كان يحمل اسمهم (٥١) .

فاذا انتقلنا الى خارج المدن الاسلامية ببلاد الشام فاننا نجد اراضى واسعة جيدة التربة والهواء ، يتوافر الماء لكثير منها عن طريق الامطار ، وربما بعض الأنهار ، مما جعل الغالبية العظمى من اهل البلاد يشغلون بالزراعة او بالرعى .

والملاحظ عموما أن احوال بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية ساءت فى القرن الحادى عشر نتيجة للمنازعات بين امراء السلاجقة والفاطميين من ناحية وبين اتابكة السلاجقة بعضهم وبعض من ناحية اخرى ، فضلا عما كان هناك بين الأمراء المحليين - من عرب وغير عرب - وجميعا كانت لهم اطماعهم الخاصة من ناحية ثالثة . وقد تركت هذه الأوضاع اثرها فى احوال الشام حتى تناقص عدد سكانه فى اواخر القرن الحادى عشر تناقصا خطيرا (٥٢) . وكان ذلك عندما جاءت الحروب الصليبية لتزيد الطين بلة ، وتمزق الريف والمناطق الفسيحة الممتدة بين المدن والحصون ، بعد أن غدت مسرحا لصراع بين الطرفين . وكان الفلاحون فى الريف وحول المدن لا يكادون يباشرون حياتهم اليومية العادية حتى يفاجأوا بوصول جماعة جديدة من الحجاج المسلحين أو الصليبيين . وهؤلاء يأتون من الغرب مشبعين بروح التعصب فلا يجدون وسيلة للتنفيس عن حماسهم الصليبية الا بانزال نغمتهم بالفلاحين العزل فيعملون فيهم ذبحا وتقتيلا (٥٣) .

حقيقة أنه وجد من حكام المسلمين بالشام - مثل نور الدين محمود - من حرصوا على رعاية الفلاحين واصلاح امورهم ، فالغى المكوس وعنى بحفر الترع والقنوات وتطهيرها (٥٤) فضلا عن عنايته بغوطة دمشق فأعاد تقسيمها من الناحية الادارية ، مما ترتب عليه توزيع الأرض الشاغورية على مستحقين جدد من بينهم فريق من الاعراب (٥٥) . ولكن على الرغم من ذلك فان جميع الشواهد تشير الى سوء حال الفلاحين بالنسبة لبقية طبقات المجتمع الاسلامى فى الشام ، نظرا لكثرة الضرائب من جهة ، وتعرضهم

للالغارات من جانب الصليبيين من جهة أخرى، ويبدو أن الخطر الأخير كان أشد قسوة ، إذ دأب الصليبيون على الاغارة على الأراضى والآرياض المحيطة بالمدن الإسلامية ، يخبونها ويحرقون ما بها من زرع وضرع ، وعندئذ يهجرها أهلها ، ويسرع من يستطيع الفرار منهم إلى المدن يلونون بها ويتحصنون داخلها (٥٦) .

أما البدو فالعروف عنهم أنهم يأنفون من ممارسة حرفة الزراعة ، ويفضلون عليها حرفة الرعى أو التجارة ، ولذا ظلت غالبيتهم تنتقل خلف الرعى من مكان إلى آخر ، ومعهم قطعانهم من المواشى ، وربما انتهزوا الفرصة للانقضاض على قوافل التجار ، وخاصة إذا كانوا من الصليبيين . وقد تألف أولئك البدو من عشائر لكل عشيرة افخاذها وبطونها التى أنتشرت فى البلاد . واشتهر من تلك العشائر فى أواخر عصر الحروب الصليبية ببلاد الشام آل فضل من ربيعة ، وهم الذين امتدت منازلهم من حمص إلى قلعة جعبر إلى الرحبة ، بمعنى أنهم انتشروا بين العراق والشام على جانبي الفرات (٥٧) . ويبدو أن آل فضل اضطروا - بحكم موقع منازلهم - إلى توزيع ولائهم بين القوى العديدة التى تقاسمت النفوذ فى الشام وشمال العراق فى ذلك الدور . من ذلك ما نسمعه من أن زعيمهم عيسى بن مهنا دأب على مناصرة التتار حيناً وسلطين المماليك أحياناً (٥٨) ، حتى ضاق السلطان الناصر محمد بن قلاوون ذرعاً بآل فضل ، فطردهم ليحل محلهم اخوتهم من آل على . هذا وأن كان الناصر محمد لم يلبث أن عفا عن آل فضل وردهم إلى بلادهم وأقطاعاتهم (٥٩) .

على أنه يلاحظ أنه إذا كانت عشائر البدو الضاربة على أطراف الدولة الإيوبية أو المماليكية - بالشام قد لجأت أحياناً إلى الخروج عن الطاعة ، فإنه وجد قسم آخر من تلك العشائر انتشر فى داخلية بلاد الشام ، وهؤلاء كانوا (م ٢٦ - تاريخ الإسلام)

أكثر ارتباطا بشعور الولاء للدولة وخضوعا لسلطانها . ومن هذه العشائر ال
مرة فى حوران وآل على فى المريج والغوطة حول دمشق ، وغيرهم كثيرون (٦٠)
وقد لجأ حكام المسلمين بالشام الى محاولة دبره ، خطر أولئك البدو عن طريق
ادخال عشائريهم فى بلاد الشام داخل اطار النظام الاقطاعى . من ذلك ما يذكره
النويرى من أن نور الدين محمود ضايقه أن البدو مارسوا الاعتداء على
الحجاج فى الطرق ، فاقطعهم الاقطاعات حتى « يكفوا عن التمرض
للحجاج » (٦١) . كذلك اصل سلاطين المماليك سياسة اكتساب ولاء البدو
عن طريق توزيع الاقطاعات ، وفرضوا عليهم التزامات معينة ، أهمها الولاء
للدولة وحراسة الطرق والدروب الصحراوية ، وتقديم الرجال وقت الحرب .
ولكن عشائر البدو أنفت من الخضوع لذلك النوع من التنظيمات الحكومية
انتهى تنفذها كثيرا من حريتها ، فأخذت ما فى النظام من مميزات ، وتخصت
مما فيه من التزامات .

وهناك من الدلائل ما يشير الى شيوع نوع من الاقطاع الزراعى فى بلاد
الشام على عصر الحروب الصليبية ، جرى بمقتضاه توزيع الأرض على الاجناد
وكبار رجال الدولة فضلا عن زعماء العشائر والبطون ، ومعظم هؤلاء كانوا
يوزعون الأرض بدورهم على الفلاحين لزراعتها (٦٢) . ومن الثابت أن نظام
الملك السلجوقى هو الذى عمم نظام الاقطاع الحربى فى الدولة السلجوقية ،
ففرق الأرض على الاجناد وجعل لهم متحصلا لقاء ما يقدمونه من اجناد
للسلطان . ويروى الاصفهاني أن نظام الملك أدرك أن البلاد لا تدر الأموال
الكافية للصرف على الاجناد بسبب الخلل فى النظام المالى « ففرقها على
الاجناد اقطاعا ، وجعلها لهم حاصلا وارتفاعا » فترافرت دوايعهم على
عمارتها ، وعادت فى اقصر مدة الى احسن حال ، (٦٣) . وقد سارت الدولة
الزنكية على رسوم السلاجقة ، وأتبع نور الدين محمود نظام توريث الاقطاعات
بمعنى أن يرث الابن أباه ، مما ترك أثرا واضحا فى الأوضاع الاجتماعية

فضلا عن الحربية والعمرانية (٦٤) . ذلك ان جذور النظام الاقطاعى ازدادت رسوخا فى بلاد الشام أيام الدولة النورية ثم الايوبية ثم المماليك . ومن ذلك ان نجم الدين أيوب وأخاه اسد الدين شيركوه ، ثم صلاح الدين بن نجم الدين وأخوته وأبناء عمومته ، تولوا وظائف متنوعة فى الدولة النورية ومنحوا مقابل ذلك اقطاعات وفيرة . فنجم الدين تولى دمشق بعد استيلاء نور الدين عليها سنة ١١٥٤ وحصل على إقطاع كبير . وشيركوه تولى منصب القيادة العامة للجيش النورى ، وامتلك اقطعا كبيرا فى حمص والرحبة وأعمالها وتولى صلاح الدين وظيفة شحنة وديوان دمشق ومنح اقطعا مناسباً فى دمشق وغيرها. (٦٥) . وهذه كلها أمثلة على سبيل المثال لا الحصر .

هذا مع ملاحظة أن الفروسية التركمانية التى كانت ركنا أساسيا من أركان الجيوش الإسلامية بالشام فى عصر الحروب الصليبية ، ارتبطت خدماتها الحربية بما يحصل عليه أربابها من أراض ، الأمر الذى جعل النظام الاقطاعى يتسع تدريجيا باتساع نطاق حركة الجهاد الإسلامى ضد الصليبيين فى ذلك الدور . ولم يضع حدا لتحول الكثير من أراضى الشام الى أقطاعات عسكرية سوى حرص بعض الحكام وغيرهم على وقف جهات لا يستهان بها على المدارس والزوايا والجوامع والبيمارستانات ، ونحوها من المنشآت الخيرية والدينية ، حتى تتمكن من أداء رسالتها ، ويستفيد من ريعها الصوفية والمساكين والراضى والایتام وطلاب العلم ونحوهم . ولا شك فى أن هذه الاوقاف وضعت حدا ما لتنام الاقطاعات العسكرية .

ومهما تكن المغارم التى تحل بالفلاح فى ظل النظام الاقطاعى ، فإنه يبدو لنا ان الفلاحين فى بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية قاسوا من الاغارات والعدوان وعم الاستقرار فى الأمن ، أكثر مما قاسوا من جور المقطعين أرباب الضياع الكبيرة ، لأن هؤلاء الآخرين انصرفوا غالبا الى القتال ، وشغلوا بالمشاركة فى الأحداث الحربية والسياسية ونحوها عن

ملاحقة الفلاحين (٦٦) . ومع ذلك فإن حياة الفلاحين ظلت كما هي في تلك العصور ، لا تختلف كثيرا في بلاد الشام عنها في أى مكان آخر . وإذا كانت غوطة دمشق قد شهدت في ذلك العصر « جواسق وقصورا واسطبلات وطواحين وحمامات واسواقا وتربا وجوامع ومشاهد ، غير القرى والضياع » فإن نصيب الفلاح من هذه النعم ظل محدودا ، يتمثل في القرى الضيقة الطرق المظلمة ، ذات المنازل المشيدة من الطين والأجر (٦٧) . واتصف القرويون بوجه عام بالتوكل والتدين ، وغالبية السنة كانوا يتبعون المذهب الشافعى الذى يرجع تأسله في بلاد الشام الى القرن الرابع الهجرى (العاشر للميلاد)، وأن لم يمنع ذلك وجود مذاهب سنية أخرى ، فمثلا كان أهل بلدة دومة من الحنابلة .

والواقع ان الأوضاع الاجتماعية في بلاد الشام تأثرت الى حد بعيد بكثرة العصبية وتعددها ، وما كان لكل عصبية منها من تقاليد وعادات ، فضلا عما كان بينها وبين بعض من صراعات وخلافات . ونستطيع أن نقسم هذه العصبية في المجتمع الاسلامى ببلاد الشام على عصر الحروب الصليبية الى نوعين : عصبية عقائدية وعصبية عنصرية . فمن الناحية العقائدية بلغت الخلافات المذهبية في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية درجة من التناقض سببت شرخا عميقا ، بل شروخا متشعبة في المجتمع الاسلامى . فبالاضافة الى المذاهب السنية التى سبقت الإشارة اليها ، بلغ التشيع في بلاد الشام — وخاصة في شمالها الغربى — درجة واسعة من الانتشار . والمعروف أن الدعوة الاسماعيلية شهدت طفرة كبيرة في العصر الفاطمى بوجه عام وعهد الخليفة الحاكم بأمر الله بوجه خاص ، فاخذت فرق الحاكمية الامرية ، والدرز والنصيرية (العلويون) وغيرها تواصل نشاطها في شمال الشام . ويمكن تلخيص أهم هذه الفرق والعصبية فيما يلى : —

١ - الكسروانيون :

وهم أهل جبل كسروان ، وكانوا من النصيرية والملويين والمتاول (٦٨) ويبدو أن العداء المذهبي دفع الكسروانيين الى الوقوف مساراً الى جانب الصليبيين ومناوئة السلطات السنية الحاكمة ، سواء من الايوبيين أو من المماليك . من ذلك مثلاً ما حدث أثناء حصار السلطان قلاوون لمدينة طرابلس سنة ١٢٨٩ ، إذ خف الكسروانيون لنجدة يوهيموند السابع أمير طرابلس . وقد استمر موقف الكسروانيين العدائي من سلطنة المماليك في عهد السلطان الاشرف خليل ثم في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٦٩) ، مما جعل الأخير يقف منهم موقفاً حازماً ، فقام الأمير اقوش الافرم بمهاجمتهم في جيش كبير سنة ١٣٠٥ م (٧٠٥ هـ) « فخرّب ضياعهم وقطع كرومهم ومزقهم ٠٠٠ وملك الجبل عنوة » (٧٠) . ولم يكتف السلطان الناصر محمد بذلك وإنما لجأ الى تفتيت كيان الكسروانيين واضعاف عصبيتهم ، فاقطع « جبال كسروان بعد فتحها » لبعض أمراء المماليك ، فذهبوا اليها « فزعرها لهم الجبلية ورفعت ايدي الرفضة عنها (٧١) » .

٢ - التتوخيون :

وهم عشائر كثيرة اعتنقت النورية وانتشروا في جهات متفرقة من جبال لبنان ، وظلوا يتأرجحون بين الولاء للصليبيين حيناً وللمسلمين أحياناً . ومن أشهر عشائر التتوخيين جماعة البمترين الذين غضب عليهم سلاطين المماليك بسبب تقلبهم ، فحاربهم السلطان الظاهر بيبرس لتأديبهم ، ثم اشتد السلطان المنصور قلاوون في معاقبتهم ، فصادر اقطاعاتهم ووزعها على حامية طرابلس من المماليك ، الأمر الذي جعل البمترين يرضخون بالطاعة بعد ذلك (٧٢) .

وعلى العكس هناك فريق آخر من التتوخيين هم الارسلانيون ومركزهم

قرب بيروت ، وقد اشتهروا بمواقفهم ضد الصليبيين مما جعلهم موضع رضاء
السلطان (٧٣) .

٣ - المعنويون :

أو بنو معن ، وقد حالفوا اقرباءهم التنوخيين في الغرب والشهابيين في
وادي التيم ، وأبلاوا في مقاتلة الصليبيين فكوفئوا على ذلك ، بمنحهم اقليم
الشوف .

٤ - الشهابيون الدروز :

وكانت منازلهم في وادي التيم منذ سنة ١١٧٣ ، وشتركوا في مقاتلة
الصليبيين ثم التتار . وقد حالف الشهابيون بني معن وأصهروا اليهم .

٥ - المتاولة :

وهم فرقة من غلاة الشيعة ، وكانت زعامتهم في الجبل الشمالي من
جبل لبنان لبني حمادة . ويبدو ان التنافس كان قويا بينهم وبين الشهابيين
والدروز حول الزعامة في اقليم الجبل (٧٤) .

٦ - النصيرية أو العلويون :

وقد عاشوا في شبه عزلة في القسم الشمالي من الجبل تحت زعامة
شيوخهم (٧٥) . ولهم عقائدهم وأراؤهم المتطرفة .

٧ - الباطنية :

وكانت لهم قلاع عديدة أهمها مصياف والقدموس والكهف والخوابي
والمنيفة والرصافة . والمعروف انه مع بداية القرن الثاني عشر للميلاد نقل
الباطنية نشاطهم الى بلاد الشام ، وهو نشاط هدام ، اذ اتخذوا من القتل
والاغتيال اداة لتثبيت دعوتهم والتخلص من خصومهم (٧٦) ولم يقتصر اثرهم

الاجتماعى فى ذلك العصر على اثاره الفرقة بين السنة والشيعة فى بلاد الشام وممازستهم القتل والاغتياال ، وانما امتد اثرهم الى تقاظم خطر انتشار تعاطى الحشيش فى المجتمع ، حتى الهم نسبوا اليه وغرقوا باسم الحشيشية ، مما ادى الى تفشى هذا المرض الخطير فى بلاد الشام وخاصة فى شمالها . فاذا افقدهم الحشيش صوابهم ، فانهم كانوا لا يتورعون - على قول ابن ابيك - عن أن يفجروا بيناتهم وامهارتهم واخوانهم « كما فعلوا كل محرم فى شهر رمضان ليلا ونهارا » (٧٧) . وقد وصل بهم الحال الى انهم احرقوا المسجد الجامع بخلب ، وجميع المشاهد والقبور الخاصة بأئمة السنة . واسترعت تصرفاته هذه نظر ابن بطوطة فوصفهم بأن لهم « أمورا عجيبة بهذه البلاد » (٧٨) .

والى جانب التناقض المذهبى والعقائدى الحاد الذى عرقه المجتمع الاسلامى بالشام فى عصر الحروب الصليبية ، وجدت هناك خلاقات عنصرية واضحة ظهرت فى بناء المجتمع وتركيبه . هذا وان كان الملاحظ أن التناقض المذهبى كان أشد قسوة وظهورا من التناقض العنصرى . قياسا على بعض الفتن التى اثارتها احيانا طوائف الترك فى حلب فى فجر عصر الصروب الصليبية - مثل العهد المرداسى - لا نجد خلاقات عنصرية تفرض نفسها على الأحداث فى بلاد الشام أو تؤثر فى تغيير مجرى الأمور داخل المجتمع ، بعكس الخلاقات المذهبية التى كثيرا ما احتدمت وفرضت ارادتها على توجيه الأحداث داخل الجسد الواحد .

ومن ناحية البناء العنصرى كان العنصر العربى منذ حركة الفتوح العربية الاسلامية هو العنصر المسيطر على المجتمع الشامى . ومنذ أوائل القرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) أخذت بعض القبائل العربية فى اطراف العراق وبلاد الشام تمرح على ذلك المسرح محتفظة بالكثير من أصول حياتها البدوية الخاصة ، مما انعكست صورته على المجتمع الشامى فى عصر الحروب

انصبيية • ولم تلبث تلك القبائل أن بدأت تتحول الى حياة الاستقرار في القرن التالي (الحادي عشر للميلاد) عندما بلغ ذلك التحول ذروته بالوثوب الى مراكز السلطة واقامة امارات عربية في الشام لها كافة مظاهر الحكم المستقلة ، من وزراء وكتاب وحجاب وجيوش ودواوين • وهكذا شهدت بلاد الشام قيام امارة بنى مرداس في حلب (١٠٢٤ - ١٠٧٩) والامارة بنى عمار في طرابلس (١٠٧٠ - ١١٠٩) وامارة بنى منقذ في شيزر (١٠٨١ - ١١٥٧) ، ومهما يقل من أن هذه الامارات كانت قصيرة العمر ، لم يعيش منها حتى اواسط القرن الثاني عشر سوى الامارة الأخيرة ، فان الذي نحسب أن نؤكد في بحثنا هو أن العنصر العربي كان له دوره البارز في المجتمع الشامي على عصر الحروب الصليبية • ذلك أن سقوط الامارات السابقة واحدة بعد أخرى لايعنى - من وجهة نظرنا - أكثر من ضياع النفوذ السياسى للعنصر العربى ، مع بقاء نفوذه الاجتماعى واضحا يشكل ركنا أساسيا من أركان المجتمع الإسلامى فى بلاد الشام ، وذلك الى جانب الأركان التى تشكلها العناصر الأخرى من اكراد وتركمانيات وأتراك وغيرها • من ذلك مثلا أن امارة بنى مرداس سقطت سنة ١٠٧٩ ، ولكن عشائر بنى كلاب استمرت فى نشاطها على مسرح شمال الشام ، واستمروا كذلك حتى ذابوا تدريجيا وسط المجتمع الشامى بعد أن طعموه بالكثير من مثلهم وتقاليدهم وعاداتهم الاجتماعية •

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان بنى منقذ رغم ما أصابوه من أسباب التمدن فى مركزهم شيزر ، وما بلغت امارتهم من درجات الرقى المادى والفكرى ، إلا أنهم لم يتخلوا مطلقا عن جميع مظاهر حياتهم القديمة ، حياة البداوة (٧٩) • وربما من الأوفق القول بأنهم مارسوا حياة جمعت بين القديم والجديد ، فأتصف أمراؤهم وفرسانهم بالشجاعة والشهامة ، وفلهم بيز صفوهم فحول الشعراء والنهويين واللغويين ، فى الوقت الذى انتشر بعضهم حول شيزر يتجنيدون ويزرعون ويرعون • وهكذا جاء تاريخ بنى منقذ فى

شيزر خليطا من الحرب والغروسية من ناحية وحياة الزراعة والرعى والصيد من ناحية اخرى وكان ذلك فى الوقت الذى سكن أمراؤهم القصور وعقدوا مجالس الأدب والعلم ، وعنوا بقرض الشعر ونسخ القرآن وجميع الكتب (٨٠) وأخذوا يتنقلون بين شيزر وكفرطاب وحماه وحلب ، وفى كل كانت لهم القصور والمجالس المؤنسة (٨١) . وفى جميع نواحي هذا النشاط أسهم امراء بنى منقذ بأنفسهم ، حتى يقال أن الأمير مرشد بن على بن منقذ - والد أسامة - حرص على القيام بنسخ القرآن نسخا مذهبة يزهر بها ويفتخر بكتابتها (٨٢) .

وقد بلغ من عناية ال منقذ بالصيد أنهم نظموا فى شيزر وضواحيها فرقا متكاملة ومتخصصة فى انواع الصيد المختلفة (٨٣) . وكانوا يخرجون من شيزر فى ايام معينة لصيد معين « فكيف طارت الحجل كان فى ذلك الجانب باز يرسل عليه ، ومعه ممالكية وأصحابه أربعون فارسا، اخبر الناس بالصيد . فلايكاد يطير طير ولا يثور أرنب ولا غزال الا اصطادناه » . حتى طير الماء والخنازير كانوا يصطادونها . وكان للصيد عندهم ترتيب « كانه ترتيب الحرب والأمر للمهم ، ولا يشغل أحد بحديث مع صاحبه ولالهم هم الا التبحر فى الأرض لنظر الارانب أو الطير فى اوكارها (٨٤) » . وقد استرعت عناية بنى منقذ بالصيد ، وبراعتهم فيه ، انتباه فريق من الباحثين الغربيين ، فعالجوا هذه الناحية بعناية ، واطنّب فى الكلام عنها كل من Huart, Schlumberger

وربما اتخذ أولئك الأمراء العرب فى بلاد الشام الموالى والماليك والغلمان من الاقليات التركمانية والكردية والارمنية ، وذلك من باب الترف . وقد نبغ هؤلاء الموالى فى الحرب والسلام ، وصاروا يمثلون ركنا أساسيا فى حياة الامارات العربية فى أول الأمر ، بوصفهم خدما الدولة ومنفذين لسياساتها وتابعين لأصحاب الشأن فيها (٨٦) .

ويؤدى بنا هذا إلى الإشارة إلى العناصر غير العربية التى ازداد خطرهما فى بلاد الشام تدريجيا حتى غدت ركنا أساسيا فى المجتمع الاسلامى

على عصر الحروب الصليبية ، ومن هذه العاصر الترك والتركمان والاكراد .
ومن المعروف ان الجماعات التركية التى انسابت الى شمال الشام بمسفة
خاصة جاءت من الصحراء المعروفة بصحراء التركمان الواقعة بين بحر آرال
وبحر الخزر ، فضلا عن جاء من تركستان وبلاد ما وراء النهر ، ومن دفعت
بهم دولة السلاجقة على هيئة افواج متلاحقة .

ويقال ان اول من نزل من الاتراك ببلاد الشام هو هارون بن خان سنة
١٠٦٢ ، وكانت معه جماعات من الترك والاكراد والديالمة والكوج ، ممن يبلغ
عددهم نحو ألف رجل ، فاقطعهم محمود بن نصر المرداسى معرة النعمان سنة
١٠٦٦ (٨٧) ومن الواضح ان هذه الجموع اتت الى الشام بقصد الاستقرار
والدخول فى خدمة الامراء المجاورين ، بعكس جموع التركمان التى جاءت الى
شمال الشام بقصد الاغارة والسلب ثم العودة من حيث اتوا ، مثلما حدث
عند اغارتهم على حلب سنة ١٠٥٥ (٤٤٧ هـ) (٨٨) . ولم تأت ان تكاثرت
اعداد تلك العناصر التى استهدفت الاستقرار بالشام ، حتى غدا عنصر الترك
بالبادات يشكل ركنا هاما من اركان البناء الاجتماعى لتلك البلاد .

وبالاضافة الى الترك شهد عصر الحروب الصليبية انتشار اعداد كبيرة
من الاكراد فى بلاد الشام . ويبدو ان قرب موطن الاكراد ومناطق تجمعهم فى
كرديستان وشرقى اسيا الصغرى وشمالى العراق وغربى ايران ، جعل انتقالهم
الى بلاد الشام امرا سهلا ، بحيث غدا من المألوف فى ذلك العصر ان نسمع
عن اسماء وشخصيات كردية دخلت فى خدمة امراء حلب وشيزر وغيرهما
من الامارات الاسلامية بالشام . ومنذ النصف الاول من القرن الحادى عشر
للميلاد - اى قبل وصول الحملة الصليبية الاولى الى الشام - ارسل شبل
الدولة نصر المرداسى سنة ١٠٣٣ م (٤٢٤ هـ) فرقة من الاكراد للدفاع عن
قلعة تقع الى الشرق من انطربوس على جبل الخليل . كانت تسمى قلعة
الصفيح - فنصب تلك القلعة اليهم بعد ان استقروا فيها وغرقت باسمهم

قلعة الاكراد أو حصن الاكراد (٨٩) * وفى شيزر نجد كثيرا من الشخصيات الكردية التى دخلت خدمة اسامة بن منقذ ولعبت دورا بارزا فى الحوادث المعاصرة * وكثيرا ما يتربد فى حديث اسامة بن منقذ ذكر اسماء كردية شباوك اصحابها فى الحروب وغير الحروب من الوان النشاط فى ذلك العصر (٩٠) * وحسبنا فى ذلك الصدد ما اجمعت عليه المصادر من ان صلاح الدين كرده الاصل ، هاجر ابوه نجم الدين ايوب بن شادى وعمه اسد الدين شيركوه بن شادى من بلدة سوين قرب بحيرة قان ليخلا فى خدمة زنكى الذى احسن اليهما « واقطعهما اقطاعا حسنا ، ثم جعل ايوب مستحفظا لقلعة بعلبك ثم ترقى وصار من امراء دمشق ٠٠٠ » وكان ذلك على عهد نور الدين محمود بن زنكى (٩١) *

ولا شك فى ان التركمان والترك - رغم ما اشتهروا به من شجاعة - الا انهم كثيرا ما افتقدوا صفات الجند النظاميين فضلا عن ان تطرفهم فى الحماسة للمذهب السنى ادى الى اثاره عديد من الفتن والثورات بين السنة والشيعة (٩٢) * ولكننا لا نستطيع رغم ذلك ان ننكر دورهم فى الحياة الاجتماعية ، وخاصة ان ما عرفوا به من جمال ونظافة ادى الى الاقبال على شراء الجوارى التركيات الحسنات ، كما ادى الى نشاط تجار الرقيق الابيض الذين عرفوا باسم المماليك ، هذا فضلا عن ظهور كثير الالفاظ والكلمات والمصطلحات غير العربية لتصبح شائعة الاستعمال فى الحياة اليومية * اما من ناحية النظم فقد سبق ان اشرنا الى ان النظام الاقطاعى بصورته الشائعة فى عصر الحروب الصليبية انما عرفه المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام عن الاتراك السلاجقة والدول التى تفرعت عنهم فى تلك البلاد *

والى جانب الترك والتركمان والاكرداء ، وجدت وسط المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام اقلية من عناصر اخرى - اسلامية وغير اسلامية - مثل الديالة والكرج والارمن والموارنة : ويبدو ان الارمن بالذات اشتهروا بتشاطهم الذى

كان يغلب عليه الطابع البناء فى المجتمع الاسلامى * من ذلك ان اسامة بن منقذ ذكر اخبار كثيرين من الارمن الذين اشتهروا بالمهارة فى الرماية، واستعان بهم ال منقذ فى الصيد والحرب على حد سواء (٩٣) واذا كانت بعض الاقليات غير الاسلامية التى عاشت فى كنف المجتمع الاسلامى ببلاد الشام على عصر الحروب الصليبية - مثل الموارنة الذين انزوا فى الجبال الواقعة شمالى طرابلس - قد اشتهروا بموقفهم المميز المعادى للمسلمين والناصر للصليبيين فان علينا ان نضع فى الاعتبار روح العصر والظروف التى احاطت بالمجتمع الشامى عندئذ (٩٤) *

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فانه اذا كنا فى دراستنا هذه اقتصرونا على معالجة اوضاع المسلمين فى المناطق التى احتفظت باستقلالها فى الشام دون ان يتمكن الصليبيون من غزوها او السيطرة عليها ، فان هناك فريقا آخر من المسلمين خضعوا للسيطرة الصليبية داخل المدن والامارات التى غزاها الصليبيون * ويبدو ان كثيرا من المسلمين فى تلك الجهات هجروا بيوتهم وابوا العيش فى ظل الحكم الصليبي ، فى حين بقيت منهم نسبة لا يستهان بها * وهؤلاء ترك لهم الصليبيون اراضيهم يزرعونها مقابل تقديم نصف انتاجها عند اوان ضمها ، فضلا عن انهم دفعوا للصليبيين ضريبة الرأس وهى دينار وخمسة قزاريط ، كما خضعوا لضريبة العشر التى تؤدى للكنيسة (٩٥) وقد عبر ابن جبير عن وضع المسلمين داخل المدن والامارات الصليبية فى بلاد الشام بقوله « ان المسلمين مع الفرنج على حالة ترفيه - نموذج بالله من الفتنة - وذلك انهم يؤدون لهم نصف الغلة عند اوان ضمها ، وجزية على كل رأس دينار وخمسة قزاريط ، ولا يعترضونهم فى غير ذلك * ولهم على ثمر الشجر ضريبة خفيفة يؤدونها ايضا ، ومساكنهم بأيديهم ، وجميع احوالهم متروكة لهم * وكل ما بأيدي الفرنج من المدن لساحل الشام على هذه السبيل ورسايتها كلها للمسلمين ، وهى القرى والضياح ، (٩٦) *

والواقع انه رغم الحروب التي شديتها بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية ، فان الصلات الاجتماعية والروابط الانسانية سادت فى كثير من الاحيان العلاقات بين المسلمين والمسيحيين . وثمة اشارات عديدة فى بطون المصادر المعاصرة توضح ان الطرفين كانت تغلب عليهما الطبيعة البشرية ، بعد ان يطول القتال ويشد بينهما ، فيتبادلان الفكاهة ، وربما « انس البعض ببعض بحيث ان الطائفتين كانتا تتحدثان وتتركان القتال » وربما غنى البعض ورقص البعض لطول المعاشرة ، ثم يرجعون الى القتال بعد ساعة!! (٩٧) ويفهم مما كتبه اسامة بن منقذ ان الصليبيين لم يترددوا فى الاستعانة بجيرانهم المسلمين ، فاسلوا اليهم يطلبون اطباء يداوون مرضاهم ، وكان المسلمون يلبيون طلباتهم بروح انسانية على الفور (٩٨) . ولعله لا حاجة بنا الى التذكير بما فعله صلاح الدين نفسه عندما علم يمرض غريمه ريتشارد قلب الأسد ، انه بادر بارسال ما طلبه من كمثرى وخوخ وغيرها من الفواكه فضلا عن الثلج والدواء والشراب ، حتى شفى خصمه ليستأنف القتال من جديد (٩٩) ويتعجب ابن جبير من هذه العلاقات الاجتماعية التى لمسها بين المسلمين والمسيحيين فى بلاد الشام ، فيقول « ومن العجيب ان النصارى المجاورين لجبل لبنان اذا راوا أحد المنقطعين من المسلمين ، جلبوا لهم القوت واحسنوا اليهم ، ويقولون هؤلاء ممن انقطع الى الله عز وجل فتجب مشاركتهم ... ومن اعجب ما يتحدث به ان نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين مسلمين ونصارى ، وربما يلتقى الجمعان ويقع المصاف بينهم ، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض عليهم ... وتجار النصارى ايضا لا يمنع احد منهم ولا يعترض وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها فى بلادهم وهى من الامنة على غاية . وتجار النصارى ايضا يؤدون فى بلاد المسلمين على سلعمهم . والاتفاق بينهم والاعتدال فى جميع الاحوال . واهل الحرب مشغولون بتدريهم ، والناس فى عافية ، والدنيا لمن غلب !! » (١٠٠) وقد دلل ابن جبير على تزايد الروابط الاجتماعية بين المسلمين والصليبيين فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية

بوصف خقل عرس صليبي في صور ، دعى اليه بعض أهل المدينة من المسلمين وشاركوا فيه (١٠٨) * كذلك أشار ابن جبير إلى احتفاظ المسلمين بمساجدهم في المدن الاسلامية التي اغتصبها الصليبيون ، فقال أنه شاهد في صور مساجد متعددة ، وأنه نفسه اقام في أحد تلك المساجد أثناء زيارته لمدينة صور .

واخيرا ، ربما كان من المناسب ان نختمم دراستنا عن المجتمع الاسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية بالتساؤل عن مدى تأثير ذلك المجتمع بالصليبيين الذين نفذوا الى قلبه ، وعاشوا مبعثرين وسطة نحو من قرنين من الزمان * وهنا تواجهنا حقيقة واضحة هي أنه عند دراسة التأثيرات المتبادلة بين المجتمعين الاسلامي والصليبي في بلاد الشام في ذلك العصر ، نجد ان الغالب هو تأثير المجتمع الاخير بالمجتمع الاول وليس العكس * ولا يصعب علينا تحليل هذه الظاهرة في ضوء طبيعة الظروف التي احاطت بالصليبيين في بلاد الشام في ذلك العصر * فهم من ناحية كانوا اقل عددا وانتشروا على هيئة جاليات صغيرة داخل مدن او قلاع صارت اشبه بجزر محدودة وسط محيط اسلامي كبير * وفي داخل هذه المراكز لم ينعم الصليبيون بالاستقرار طويلا ، اذ كثيرا ما كانوا يتعرضون لهجمات ونكسات اضطرت فريقا منهم الى تفضيل العودة الى بلادهم في الغرب لتأتي بدلهم جماعات صليبية جديدة في صورة محاربين أو حجاج * يضاف الى هذا حقيقة اخرى كبرى ينبغي الا تغيب عنا هي ان الصليبيين الذين وفدوا من غرب اوروبا على بلاد الشام في ذلك العصر كانوا في مستوى حضارى اخط بكثير مما كان عليه المسلمون بالشام من رقى حضارى فكرى ومادى ، الامر الذى جعل الصليبيين هم الذين يحاولون التشبه بالمسلمين ومحاكاتهم والتأثر بأوضاعهم ، وليس العكس * وبعبارة اخرى فان الاقليات الصليبية الغربية في بلاد الشام في القرنين الثانى عشر والثالث عشر للميلاد لم تستطع ان تحتفظ بمقوماتها وعاداتها واصولها الغربية سليمة ونقية ، وانما اضطرت بحكم انحطاط مستواها

الحضاريّ من ناحية وقلة أعدادها لعدم وصول أعدادات منّظمة تغذيها بطريقة ثابتة من ناحية أخرى - الى ان تكتسب الكثير من صفات وعادات المجتمع الاسلامي الارقي في مستواه الحضاري والذي قدّر لها ان تعيش متناثرة وسطه ويبدو هذا الامر بوضوح في سخرية كتاب المسلمين المعاصرين من ضعف المستوى الحضاري للصليبيين بالشام وخشونة عاداتهم وتقاليدهم وخلل اوضاعهم الاجتماعية . فبالاضافة الى القصص العديدة التي رواها أسامة بن دندن بالذات ، ليدلل بها على ضعف المستوى الحضاري والاجتماعي عند الصليبيين ، نجده يقولها في صراحة ان الصليبيين الذين عاشوا بالشام وجاوروا المسلمين تهذبت اخلاقهم وانسوا بعشرة المسلمين ، اما « من هو قريب العهد بالبلاد الفرنجية فهو اجفى اخلاقا » (١٠١) .

ولم يلبث ان تطرق الى المجتمع الصليبي بالشام الكثير من العادات الشرقية الاسلامية التي استرعت انتباه الباحثين . فها هي نسبة كبيرة من انصليبيين تأخذ عن المسلمين اطلاق اللحي ولبس الثياب الفضفاضة الواسعة التي تناسب جو الشرق وها هم افراد الطبقة الارستقراطية من انصليبيين يعيشون في قصور فخمة تتميز بما في داخلها من أحواش وفسقيات للمياه ، وبما ازدانت به من زخارف ونقوش عربية رائعة . بل لقد نبذوا الاسلوب الغربي في اعداد الطعام وطهيه ، واستمروا الاطعمة الشرقية ، وصار السعيد فيهم من استطاع الظفر بطباخات شرقيات لا يأكل « الا من طبخهن » (١٠٢) . أما نسائهم فقد اعجبن بالازياء الشرقية وتركن ملابسهن التقليدية ليرتدين السترات الشرقية الموشاة بخيوط الذهب والفضة ، وحاكين المسلمات في التردد على الحمامات الاسلامية لتقوم البلانة بتحفيفهن وتنظيف اجسادهن ، بل لقد اتخذن الحجاب على الوجه - لا تحشما - وانما رغبة منهم في محاكات المسلمات الارقي حضاريا ، فضلا عن اعتقادهن بان الحجاب يثير حب الاستطلاع عند الرجال ، ويزيد المرأة حسنا بنسيجه الموشى بالذهب .

ومكثا احتفظ المجتمع الاسلامى طوال القرنين اللذين قضاهما الصليبيون
فى بلاد الشام بأصوله وتقاليده ومثله ، فى حين اضطر برابرة الغرب الى
التخلى عن الكثير من أصولهم ، بل لقد وجدوا لذة وفخرا فى التشبه بالمجتمع
الارقى الذى عاشوا فيه * وماهو فوشيه Foucher أحد المؤرخين الصليبيين
الذين ارحوا للحملة الصليبية الاولى ، يكتب بعد انقضاء الربع الاول من القرن
الثانى عشر ، اى قبل ان يمر خمسون عاما فقط على استقرار الصليبيين فى
الشام ، فيقول ما نصه * ٠٠٠ واحسرتاه !! بعد ان كنا غربيين صرنا الآن
شرقيين تماما فى هذه البلاد (الشام) * وغدا الايطالى أو الفرنسى الذى يعيش
فى هذه البلاد جليليا أو فلسطينيا ، والذى قدم من ريمز أو شارتر غدا سوريا
أو انطاكيا * لقد نسينا اوطاننا الاولى وصار معظمنا لا يعرف عنها شيئا *
وماهم البعض منا وقد اتوا الى هذه البلاد ليتملكوا البيوت والرقيق ٠٠٠
وغدا الذى كان غريباً بالامس مواطننا شرقيا اليوم ٠٠٠ !! (١٠٣)

الحواشي والمراجع

Faruk Summer : Oguzler, P. P. 9-10

Gibb : Damascus Chr. P. 22.

- ٢ - ابن العديم زبدة الحلب ، ج ١ ، ص ٢٥٧ - اسامة بن منقذ : لا اعتبار ، ص ٨٧ .
 - ٣ - Gesta Francorum, P. 78
 - ٤ - Raymond d'Agiles (Rec. Hist. Occid III) P.P. 275-276.
 - ٥ - ابن جببر : الرحلة ، ص ٢٧٨ .
 - ٦ - المصدر السابق ، ص ٢٧٥ .
 - ٧ - ابن العديم : زبدة الحلب ، ج ١ ص ٢٤٠ .
 - ٨ - محمد كرد علي : خطط الشام ج ٦ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .
 - ٩ - المرجع السابق : ج ٦ ، ص ٨٢
 - ١٠ - ابر شامة : كتاب الأروضتين ج ١ ص ٧٥٠ ، ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .
 - ١١ - سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ص ٩٥ - ٩٦
 - ١٢ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق : ج ٢ ص ١٦٢ .
 - ١٣ - ابن شاکر الكتبي : عيون التواريخ ، ج ١٤ ورقة ١٣٦ (مخطوط) .
 - ١٤ - ابن طولون : الشمعة المضرة في اخبار القلعة الدمشقية ص ١٣ .
 - ١٥ - رحلة ابن جببر ، ص ٢٧٧ .
 - ١٦ - الأريلى : مدارس دمشق وربطها وجوامعها ص ٣٠ .
 - ١٧ - ابن واصل مفرج الكروب ، ج ١ ، ص ٢٨١ ، الفويرى : نهاية الارب ج ٢٥ ورقة ٢٩ .
 - ١٨ - لابن الشحنة : الدر المنتخب ص ١٢٢ - ١٢٤ .
 - ١٩ - رحلة ابن جببر ص ٢٧٤ .
 - ٢٠ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ١ ص ٤ .
 - ٢١ - النعمي : المدارس في تاريخ المدارس ج ١ ص ٦٦٧ .
 - ٢٢ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٨٢ .
 - ٢٣ - أبى قاضى شهية : الدر الثمين في سيرة نور الدين ورقة ١١٧ - ١١٨ .
 - ٢٤ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٨١ .
- (م ٢٧ - تاريخ الاسلام)

- ٢٥ - سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد أحمد البدوي (الفصل الاول) .
- ٢٦ - النزيدي : نهاية الارب ج ٢٧ ص ١٦٨ (تحقيق الباحث) ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ١٢ ورقة ٤٨ (مخطوط) .
- ٢٧ - Sauvaget : Les Monuments. Historique de Damas P. 102.
- ٢٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٢ .
- ٢٩ - ابن كثير البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٨١ .
- ٣٠ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ج ٢ ص ١٥٥ .
- ٣١ - رحلة ابن جبير ص ٢٧٤ ، المنجد : بيمارستان نور الدين ص ١٤ .
- ٣٢ - محمد كرد علي : خطط الشام . ج ٦ ص ١٦٥ - ١٦٦ .
- التغيمي : الدارس في تاريخ المدارس ج ١ ص ٢٧٨ .
- ٣٣ - رحلة ابن جبير : ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- ٣٤ - ناصر خسرو : سفرنامه ص ١٢ - ١٤ .
- ٣٥ - العمري : مسالك الإبصار ج ٢ مجلد ٣ ورقة ٤٤٩ (مخطوط) .
- ٣٦ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٤ ص ٣٥٧ - ٣٥٨ .
- ٣٧ - دائرة المعارف الاسلامية - مادة احدث .
- ٣٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٥ .
- ٣٩ - المصدر السابق ، ص ٢٨٤ .
- ٤٠ - المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .
- ٤١ - المصدر نفسه ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .
- ٤٢ - ابن واصل : مفجر الكروب ج ١ ص ٢٨٣ .
- ٤٣ - رحلة ابن جبير ص ٢٤٧ .
- ٤٤ - المصدر السابق ص ٢٨٧ .
- ٤٥ - المصدر السابق .
- ٤٦ - ابن الاثير : الكامل ، ٨ ص ٢٣٥ .
- ٤٧ - ابو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ص ٢٣٨ .
- ٤٧ - ابو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ص ٢٣٨ .
- ٤٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٤٢ .
- ٤٩ - المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
- ٥٠ - ابن الشحنة : الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب . ص ٤٩ ، ٤٥ .
- ٥١ - المصدر السابق .
- ٥٢ - المقرئ : الملوك ج ١ ص ٧٥٤ .
- ٥٣ - مفصل بن أبي الفضائل : النهج السديد ، ج ٢ ص ٢٨٦ .
- ٥٤ - ابن عساكر . تاريخ مدينة دمشق ج ٢٠ ص ٢٦٥ - (مخطوط) .

- ٥٦ - القلقشندي : صبح الاعشى ج ٤ ص ٢٠٤ .
- ٥٧ - المقرئى : الملوك ، حوادث سنة ٧١٥ هـ .
- ٥٨ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٢٠٦ .
- ٥٩ - المصدر السابق - ص ٢٠٨ - ٢١٠ .
- ٦٠ - تاريخ ابن الأوردى : ج ١ ص ٤٥١ ابن العديم : زبدة الحلب ص ٩ - ١٠ .
- ٦١ - النويرى : نهاية الارب ج ٢٧ ، ص ١٦٤ (تحقيق الباحث) .
- ٦٢ - الاصفهاني : تاريخ دولة ال سلجوق ص ٢٥٥ .
- ٦٣ - ابن قاضي شهاب . الدر النمين في سيرة نور الدين ورقة ١٧ (مخطوط) .
- ٦٤ - ابو شامة : كتاب الروضتين ص ١٠٠ ، ١٢٠ .
- ٦٥ - يحيى بن سعيد : التاريخ ص ٢١١ ، ابن العديم : زبدة الحلب ج ١ ص ٢٠١ .
- ٦٦ - شيخ الرتبة الانصارى : نخبة الدمر ، ورقة ١١١ (مخطوط) .
- Lammens : La Syrie. II, P. 16**
- ٦٧ -
- ٦٨ - للوقوف على التفصيلات انظر : « عبد الفتاح عاشور : العصر المملوكى فى مصر والشام » .
- ٦٩ - ابن حبيب : تذكرة النبيه ، ج ١ ، ص ٢٦٨ (سنة ٧٠٥ هـ) تحقيق محمد محمد أمين .
- ٧٠ - المقرئى : السلوك ، ج ٢ ص ١٥ .
- ٧١ - صالح بن يحيى : تاريخ بيروت ص ٣٢ - ٣٣ . ابو الفدا : المختصر ،
- حوادث سنة ٧٠٥ ، المقرئى : السلوك ج ٢ ص ١٦٠ .
- ٧٢ - ابو الفدا : المختصر . حوادث سنة ٧٠٥ ، صالح بن يحيى : تاريخ بيروت ص ٣٢ .
- ٧٣ - الشدياق : اخبار الاعيان فى جبل لبنان ، ص ١٧٤ .
- ٧٤ - احمد عزت عبد الكريم : التقسيم الادارى لسورية ص ١٣٦ .
- Lammens : La Syrie, II, P. 13.**
- Domombynes : La Syrie a l'epoque des Mamlouks, P. 227.**
- Bernard Lewis : The Assassins, p.p. 99 - 124.**
- ٧٥ - ابن أبيك : الدرة المضية فى اخبار الدولة الفاطمية ص ٥٦٢ .
- ٧٦ - الرحلة ، ص ٢٧٩ .
- Derenbourg : Vie du Ousama, P. 516.**
- ٧٧ -
- ٧٨ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ٨٦ ، العماد الاصفهاني : الخريدة ١ ص ٥٦١ - ٥٦٢ .
- ٧٩ - ابن العديم : زبدة الحلب . ص ٢٢٣ ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٤ ص ٢٥٧ .
- ٨٠ - اسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٥٢ ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٢٦٠ .
- ٨١ - اسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٨٢ - المصدر السابق ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

- ٨٢

Huart : Ousama b. Mounkid (J. R. A. S. 1980) P. 304 .

Schlumberger : Recits de Byzance et des Croisades. PP. 99-101

٨٤ - أسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٤٩ ، ٥٤ ، ٩٦ ، ١٢٢ .

٨٥ - تاريخ ابن الوردي ج ١ ص ٢٧١ ، ابن العديم : زبدة الطلب ج ٢ ص ٩ - ١٠

٨٦ - ابن ميسر : اخبار مصر ص ٧ .

٨٧ - سبط بن الجوزي : مرآة الزمان ، ج ١٠ ورقة ٥٦ ،

Canard : Hist. de la Dynastie des Hamdanides. P. 206.

٨٨ - أسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ٤٨ - ٤٩ ، ٦٦ - ٧٧ ، ٩٥ - ٩٦ ، ١١٦ ، ١٢٢ .

٨٩ - القريري : السلوك ج ١ ق ١ ص ٤١ .

Cam. Med. Hist. Vol. 4 P. P. 320 - 321.

- ٩٠

٩١ - أسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ١٠٦ .

Hitti : Lebanon in History, pp. 320 - 321

- ٩٢

Runciman : A. Hist. of the Crusades, vol. 2, P. 299

- ٩٣

٩٤ - رحلة ابن جبير ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

٩٥ - أبو شامة : كتاب الروضتين ، ج ٢ ، ص ١٤٢ .

٩٦ - أسامة بن منقذ : الاعتبار .

٩٧ - ابن شداد : النوادر السلطانية ص ٢٨٢ .

٩٨ - أبو شامة : كتاب الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ .

٩٩ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

١٠٠ - رحلة ابن جبير ص ٢٨٨ .

١٠١ - أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، ص ١٢٤ .

١٠٢ - المصدر السابق ، ص ١٤٠ .

- ١٠٣

Foucher de Chartres (Rec. Hist. Occid. Tome 3) P. 360.

(٩)

المجتمع الشامي في العصر العثماني
بين العصور الوسطى والحديثة

منالك كثير من المفاهيم التاريخية ، وضعها المشتغلون بالتاريخ فى وقت من الاوقات وتقبلها المعلمون والمتعلمون فى سهولة ويسر ، حتى غدت على مرالہ نين مصطلحات لها من صفات الشبوع والثبات والاستقرار والاحترام ما جعلها من الامور المسلم بها فى نظر المؤرخين ، بحيث اعتبرها البعض اسماً من ان تتعرض لنقد او نقض ، واقدس من ان يثار حولها جدل او نقاش .

ولكن ما احوجنا - نحن العاملون فى حقل الدراسات التاريخية الى وقفة بين حين واخر ، نراجع فيها الفسنا ، ونقيم المادة التى تدخل فى صنعة التاريخ ، ولعيد النظر فيما اصطلح عليه السابقون من المجتهدين ، ونضع كل ذلك لفحص دقيق ، وماولين استئناف الحكم فى كافة الجوانب السابقة اما لها واما عليها ، فى ضوء نظرة جديدة الى التاريخ ، ربما لم يتوصل اليها السابقون ، او ربما سببت حوادث الاليام والدمور رؤياهم عنها . واذا كانت اراء المؤرخين قد اختلفت وتباينت حول بعض حوادث التاريخ الثابتة ، ودارت المناقشات والمسجلات بينهم حول تقييما ، بسبب وجود عنصر غائب - دائماً ابداً - فى التاريخ ، يجعل تقيويم المؤرخ للعواطف والنزعات والميول وماتخفى الصدور موضعاً لظن او حدس فما بالناس بالافتراضات والتفسيورات التى وضعها المشتغلون بالتاريخ لضبط عملية التاريخ نفسها ؟ وهل مطلوب من العاملين فى حقل الدراسات التاريخية ان يضعوا هذه الافتراضات موضع القبول والتقدير الى يوم يبعثون ، تمسكا منهم بسنين الازاين ؟ ام ان علينا اعادة النظر فيها - لا لمجرد رغبة فى تبديل او حرص على تغيير - وانما لنداقشها من حيث صحتها ودقتها ، ومدى مساهمتها لمنطق التاريخ وواقعه ؟ .

وسا دام الهدف الاول لاي مؤتمر من المؤتمرات العلمية هو اللقاء اضرواء

جديدة على الموضوع الذى اتخذه المؤتمر محورا لنشاطه ، فأننا نأمل أن تكون نقطة البدء فى مؤتمرنا هذا - الخاص ببلاد الشام فى العصور الحديثة - هى تحديد البداية الواقعية السليمة للعصور الحديثة فى بلاد الشام ، وهل هذه البداية هى أوائل القرن السادس عشر فعلا - أو على حد الدقة سنة ١٥١٦ - مثلاً اصطلاح كتاب التاريخ ومثما اتخذ هذا المؤتمر شعاراً له ؟ أم أن هذه المرحلة أو السنة لا تصلح لأن تشكل بداية طبيعية للعصور الحديثة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما القيمة الحقيقية لهذه السنة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام مادامنا بصدد تقويم هذا التاريخ فى محاولة لالقاء بعض أضواء جديدة على جوانبه؟

من المعروف أن تقسيم التاريخ الى عصور قديمة ووسطى وحديثة أمر طبيعى املتته اعتبارات حضارية - معنوية ومادية - ولم يعد موضعاً لجدل من ناحية المبدأ . ذلك أن كل حقبة من هذه الحقب الثلاث لها خصائص حضارية معينة ، وسمات معنوية ومادية مميزة ، تميزها عما قبلها وعما بعدها ولعل أبرز هذه الخصائص والسمات هى نظرة المعاصرين انفسهم الى الحياة وأسلوبهم فى علاج مشاكلها ، وكيفية مواجهتهم لحقائقها . ويرتبط بهذا كله الوضع الاجتماعى الذى يرتضيه الناس لانفسهم فى هذا العصر أو ذاك ، ويكيفون حياتهم وفقه ، وينسجون على مر السنين مجموعة من العادات والتقاليد يتدركون داخل اطارها ، تتفق روح العصر الذى يعيشونه . ونخرج من هذا بحقيقة ، هى أن البشر اطلوا على الحياة فى العصور الوسطى من زاوية غير الزاوية التى اطلوا منها عليها فى العصور القديمة ، وأننا فى العصور الحديثة ننظر الى الحياة من نافذة ثالثة ذات اتجاه جديد يختلف اختلافاً جوهرياً عن الاتجاه الذى نظر منه الناس فى العصور القديمة أو الوسطى الى الحياة .

ومن ناحية أخرى ، فإن التحول من عصر الى آخر من عصور التاريخ

لا يمكن أن يتم في مدى ليلة وعشاها ، أو في مدى عام ، أو بضع عام ، أو حتى في مدى قرن أو بضعة قرون ، ولا يمكن أن نتصور النقلة من عصبور الى أخرى وقد ارتبطت بزال دولة . وقيام غيرها ، أو قيام حاكم ونظام حكم بدل حاكم ثان ونظام حكم آخر ، أو بحدوث انقلاب سياسى ناجم عن ثورة أو غزوة أو نحوها . أن الفوارق بين عصور وأخرى لاترتبط بتغيير الأوضاع السياسية بقدر ما هي رهينة بتبدل الأوضاع الفكرية والاجتماعية ، وما يصحبها من قيم وتقاليذ وعادات وتباين في نظرة الناس أنفسهم الى الحياة . . . وهذه اشياء راسخة تمتد جذورها عميقا في المجتمع ، ولا يمكن أن تتبدل بنفس السرعة والسهولة اللتين قد تتبدل بهما الأوضاع السياسية . فمن الممكن أن تنقلب الأوضاع السياسية في منطقة بأكملها خلال بضع ساعات ، ولكن ليس من المستطاع تغيير الأوضاع الاجتماعية بما يرتبط بها من عادات وتقاليذ راسخة ، واستلوب معين في التفكير ، وفلسفة محدودة يقوم بها الناس الحياة وظواهرها ومشاكلها . . . ليس من المستطاع أن يتم ذلك التغيير في مدى جيل ، وربما عدة أجيال ، تتعاقب على امتداد بضعة قرون .

وفي ضوء هذه الحقيقة يبدو لنا أن التحول من عصور الى أخرى يتطلب مرحلة انتقال طويلة تعيشها بضعة أجيال متعاقبة ، وتستند عدة قرون قد تكون ليست بالقليلة . وفي مرحلة الانتقال هذه يستطيع المؤرخ أن يتتبع معالم العصور الجديدة وهي تزحف في بطء شديد وصغوبة بالغة ومشقة ملحوظة ، لتشرق لنفسها طريقا وسط الأديم المألوف . ذلك أنه ليس اصعب على فرد أو مجتمع من أن يتخلى عن تراثه الاجتماعي . ويستتبدل نظرتة الى الحياة بنظرة أخرى تبدو غريبة مغايرة للأديم المعتاد . وهكذا تشهد مرحلة الانتقال من عصور الى أخرى اجتماع القديم المألوف مع الجديد المستغرب . وفي البداية يكون التيار الجديد ضعيفا غير واضح ، ولكنه يزداد قوة ووضوحا على مد السنين والأجيال . وفي مرحلة من

المراحل تبدو الكيفيات متماثلتين ، وعندئذ يسطع الصراع بين القديم والجديد وكأنه صراع بين ندين متكافئتين : القديم تمثله أجيال وأوضاع أكثر ارتباطا بالماضي ، والحد رغبة في المحافظة عليه ، والجديد تمثله أجيال صاعدة تتلمس أسلوبا آخر للحياة تجد فيه نوعا من التغيير ، وربما قسدا من التحرر من الأوضاع السائدة . ومازال الجديد يزحف الى الامام والقديم يتراجع الى الخلف ، فتتسع دائرة انتشار الاول شيئا فشيئا ، وتضيق دائرة الثاني عاما بعد آخر ، حتى تصل الى مرحلة تبدو فيها الغلبة للجديد ، وعندئذ يكون التحول من عصور الى أخرى قد أخذ يتم فعلا .

وهكذا نستطيع ان نقرر انه ليس من الواقع في شيء اتخاذ سنة بعينها لتكون بداية لعصور جديدة بالنسبة لكافة بلاد العالم ، لان المؤرخين عندما اختاروا سنة لها اهميتها في مراحل الانتقال من عصور الى أخرى انما كانوا يفكرون من واقع وجهة نظر محدودة . فسنه ٤٧٦ اختيرت بداية للعصور الوسطى في غرب أوروبا نظرا لما حدث في تلك السنة من سقوط الامبراطورية الرومانية في المغرب ، ولكن من حقنا ان نتساءل عن أهمية سنة ٤٧٦ بالنسبة لتاريخ بلاد الشام على سبيل المثال ، وهل تغير وضع المجتمع الشامي بعد سنة ٤٧٦ عما كان عليه قبلها ؟ هنا يبحث المؤرخون عن نقطة ارتكاز سياسية يتخذونها بداية لتاريخ بلاد الشام في العصور الوسطى فلا يجدون الا الفتح الاسلامي في القرن السابع وما ترتب عليه من تغيير في وضع المجتمع وعقليات الناس ، وفلسفة الحياة والموت . في ظل ديانة سماوية جديدة لها مثلها وأفاقها ونظورتها الجديدة الى الحياة وأسلوبها في تنظيم المجتمع وعلاقة افرادها بعضهم ببعض . فضلا عما صدى انتشار هذه الديانة السماوية من تعريب عم البلاد والعباد ، مما أدى الى تغيير صورة ذلك المجتمع تدريجيا ، وخرج به فعلا من دائرة العصور القديمة

وفي ضوء هذه الحقيقة لنا ان نتساءل : اذا جاز لنا ان نحدد سنة ٦٣٤م

بداية رمزية لتاريخ بلاد الشام في العصور الوسطى ، بوصفها السدة التي فتح فيها العرب المسلمون دمشق - قلب بلاد الشام وقاعدتها المتهدة - فما هي السنة التي تصلح لأن نأخذها بداية حقبة الأرمع بلاد الشام في العصور الحديثة ؟ هل تصلح سنة ١٥١٦ لتكون علامة مميزة - ولا الأصول حدا فاصلا - بين تاريخ بلاد الشام في العصور الوسطى وتاريخها في العصور الحديثة ؟

إذا كانت السمة المميزة لكل حقبة من الحقب الثلاث - القديمة والوسطى والحديثة - تكمن كما سبق أن اشرنا في فلسفة الناس للحياة ، ونظرتهم اليها ، وفي الطريقة التي يعيشون وفقها ، والأسلوب الذي ينهجونه في علاج مشاكلهم الخاصة والعامة . . . فاننا نلاحظ ان أهم ماتوصف به العصور الوسطى هو أنها عصور ايمان . بمعنى ان القوة الكبرى التي هيمنت على فكر الناس وحياتهم الخاصة والعامة ، كانت قوة الدين ورجاله ، سواء في ظل المسيحية أو تحت مظلة الاسلام . وبالنسبة لبلاد الشام بالذات ، حسبها ان اجتمعت بين رحابها الاديان السماوية الثلاثة ، وتناثر بين ارجائها كثير من الاماكن المقدسة عند المسلمين والمسيحيين سواء ، مما جعلها محط انظار اهل الديانتين ، فضلا عن انها شهدت في العصور الوسطى - لمدة فترتين من الزمان - أكبر لقاء فكري وحضارى وحديث وسياسي بين المسلمين والمسيحيين في شكل الحركة الصليبية . على ان الرجسود الصليبي في بلاد الشام بين نهاية القرن الحادى عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد لم يكن ليغير شيئا ذا بال من اوضاع البلاد الدضرارية ، حيث ان الصليبيين الغزاة الذين وفدوا من الغرب كانوا اخط في مسيرتهم الحضارى بكثير من اهل البلاد الاصليين - وغالبيتهم من المسلمين - مما جعلهم يأخذون الكثير ، ولا يعطون الا القليل القليل .

وهكذا ظل اهل الشام - بعد طرد الصليبيين في اوائل القرن الثالث

عشر للميلاد - يحيون نفس حياتهم التي ألفوها قبل وصول الصليبيين في
اواخر القرن الحادى عشر ، من حيث اوضاعهم الاجتماعية ومستواهم
الفكرى ، وتعدد طوائفهم الدينية والمذهبية التى اتخذت من طبيعة البلاد
المزقة جغرافيا ملاجئ وواكرا تقوحت فيها لتحفظ داخلها بعصبيتها
وتحمى شخصيتها من الذوبان . وربما تغير وضع البلاد السياسى
بانقالها من تبعية دولة الى تبعية دولة اخرى او بسقوط حاكم وقيام
حاكم آخر ولكن هذا وذاك من التغيرات السياسية لم يؤد الى تغيير
ذى بال فى حياة الناس واسلوب تفكيرهم ونهج معيشتهم طوال العصور
انوسطى ، وحتى الفزو العثمانى لبلاد الشام سنة ٥١١٦ هـ . فماذا جد
بعد هذه السنة ؟ وهل ترتبت على ذلك المفزو تغييرات جذرية الملت بالمجتمع
السامى وبحياة أهله ، وبدلت من فكرهم وأسااليبهم المعيشية وفلسفتهم
للحياة ونظرتهم اليها ، بحيث تدقق ما يمكن أن نعتبره نقلة من العصور
الوسطى الى العصور الحديثة ؟

الواقع انه اذا كان البعض قد ااضفى على هذه السنة أهمية خاصة ،
لأنها شهدت سقوط حكم سلاطين المماليك ، واعتبر ذلك ايذانا بدخول بلاد
الشام دورا جديدا من ادوار تاريخها بخضوعها لفئة جديدة من الاحكام
لا يتكلمون العربية وينتمون الى عنصر غير عربى . . فان المماليك الذين حكموا
البلاد قبلهم طوال قرنين ونصف من الزمان لم يكونوا عربا ، ولم يتكلموا
العربية ، بل كانوا من ناحيتى الجنس والاصل اقرب الى العنصر التركى ،
حتى اطلق على دولتهم الاولى اسم دولة الاتراك وعلى دولتهم الثانية اسم
دولة الجراكسة . فاذا كان الامر رهينا بقيام حكم مكان اخبر ،
ومرتبطا بالسكان الحكام ، فلماذا لم نتخذ سنة ١٢٦٠ هـ - وهى السنة
التي امتد فيها نفوذ سلاطنة المماليك على بلاد الشام بعد موقعة
عين جالوت - ليحل محل نفوذ ملوك بنى ايوب - بداية لمرحلة
جديدة فى تاريخ بلاد الشام ، فى الوقت الذى حرصنا على اتخاذ سنة
١٥١٦ هـ - التي فرض فيها العثمانيون سيطرتهم على البلاد بداية لمرحلة
جديدة ؟

ثم ان الذين اتخذوا سنة ١٥١٦ بداية لتاريخ الشمام الحديث نسوا
- أو تناسوا - ان بنى عثمان انفسهم يمثلون قوة من قوى العصور
الوسطى ، افرزتهم تلك العصور ، وعاشوا دائما بعقليتها وفكرها داخل
اطارها . ولا يكفي ان يكون العثمانيون مسلمين ، اذ علينا ان نذكر انهم
دخلوا الاسلام فى وقت متأخر ، ولم تتأصل فيهم حضارته وقيمه عندما
شرعوا فى حركتهم التوسعية ، الامر الذى انعكست صورته فى اخلاقهم
الجافة وسلوكهم الخشن الذى عرفوا به ، والذي يتنافى فى كثير من جوانبه
مع آداب الاسلام وتعاليمه ، حتى ان المؤرخ ابن اياس وصف السلطان
سليم فى ترجمته له بقوله ان « ابن عثمان ليس له صاحب ولا صديق ولا امان
منه لأحد من وزرائه ولا من عسكره ، ومن طبعه للرهب (الغدر) والخفة ،
ويحب سفك الدماء ولو كان لولده . . ؟ ! » ، ولما كانت اللغة التركية لغة
قوم رعاة ليس لهم حظ من الحضارة ، ولم تستخدم فى تدوين ادب أو
انتاج فكرى ، فان العثمانيين لجأوا عقب دخولهم الاسلام الى تشرب
العديد من الالفاظ والمصطلحات والتعابير العربية مع بعض الفارسية -
وما زالت لغة الاتراك - رغم الانقلاب الذى قام به مصطفى كمال سنة
١٩٢٨ باستخدام الابجدية اللاتينية - مليئة حتى اليوم بعدد الالفاظ
العربية . ويقال أن السلطان سليم نفسه ادرك ان لغة العرب - بثرائها -
تقر على خدمة مصالح الدولة من اللغة التركية القاصرة ، فأخذ يفكر
- بعد فتح الشام ومصر - فى جعل العربية لغة دولته الرسمية ، لولا
وفاته التى حالت دون تنفيذ فكرته .

ثم ان العثمانيين ظلوا طوال تاريخهم - حتى ايام مصطفى كمال -
حريصين كل الحرص على الوقوف موقفا مضادا جامدا من تيار النهضة
العربية الحديثة الذى اخذ يقوى تدريجيا فى العالم الغربى ، ورغم كل
محاولات الاصلاح والتجديد التى ظهرت فى صورة انتفاضات فى جسم
الدولة العثمانية على مدى بضعة قرون حتى اوائل القرن العشرين - ،

فان المؤرخ المنصف لا يسهو ان يصنف هذه الدولة الا بانها ظلت حتى الحروب العالمية الاولى تعطي في واقع العصور الوسطى وتفكر بعقلية تلك العصور ، وتقيم واقعها ومبطلها بهذه العقلية وحدها . ويوحى من هذا الاتجاه ، فرضت على نفسها - وعلى الولايات التابعة لها - سياجا منيعا حال دون تأثيرها بتيار النهضة الحديثة .

ومهما يبالغ في اهمية النور الذي لعبه بعض امراء الشام المحليين في العصر العثماني ، ومحاولة اخذ هذا الدور مدخلا لتاريخ بلاد الشام الحديث فان دراسة واقعية امينة بعيدة عن العصبية الطائفية المستترة خلف مسحة قومية ، تجعلنا نقرر عدم سلامة هذا الاتجاه . ومن هؤلاء الامراء على سبيل المثال الامير فخر الدين في اوائل القرن السابع عشر ، الذين لا يعدو في نظرنا ان يكون دوره محلي الطابع ، مصدود الهدف ، طائفي النزعة . . . كان اتصاله بالغرب الاوربي اساسا بهدف استدرار عطف الغرب المسيحي ضد الدولة العثمانية ، ومساعدته في اطماعه الشخصية ، وتأييده في تحقيق اطماعه للانسلاخ عنها . ومن اجل هذا بدا غير ثابت العقيدة ، وفتح ابواب ماتحت يده من بلاد امام البعثات التنصيرية ، حتى اقام بعضها مراكز له في بيروت وطرابلس ، وغيرهما . ولكن نشاط هذه البعثات او الارسلالات لم يستهدف النهوض ببلاد الشام واخراجها من دائرة العصور الوسطى ، بقدر ما استهدف اهدافا دينية مذهبية ضيقة الافق . واذا قيل ان الامير فخر الدين استقدم مهندسين من ايطاليا ، فانه استخدمهم اساسا في مشاريعه الخاصة ، كبناء حصون وقلاع يحتوى فيها من خطر الدولة العثمانية وبناء قصور لنفسه ، واصلاح مزارعه ، وغرس حدائقه . وفيما عدا الاجزاء التي ثبت فيها فخر الدين نفوذه ، ظلت الحياة في بقية بلاد الشام تسير على ما هي عليه ، بحيث اننا لا نستطيع اعتبار عصر الامير فخر الدين بداية عصر تحول شامل في تاريخ بلاد الشام ، حتى اذا ماتم القضاء عليه سنة ١٦٣٥ .

عاشت الامور الى ما كانت عليه ، بل ازدادت اوضاع الجزء الغربي من بلاد
المشام - المعروف باسم جبل لبنان - سوءا فوق سوء .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والعصور الحديثة ان
الاولى استطلت بمظلة الايمان ، واعتبرت الدين الرابطة الاولى والاساسية
فى المجتمع ، بينما اخذت الثانية بمبدأ القوميات ونحت نحسوا دلمانيا فى
سياسة الدول ٠٠٠ فان الدولة العثمانية ربطت نفسها منذ دخلت جيوشها
الارض العربية بفكرة الخلافة ، وتمسكت بالعقيدة لتتخذ منها رباطا
تربط به العرب بالاتراك دون ان تعطى بالاى اهمية لشعور القومية .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والحديثة ان الاولى لم تحترم
حرية الفرد ، فى حين حطمت العصور الحديثة هذا الحاجز ، وفقت امام
الفرد امواب الحرية الشخصية ليظهر ذاته ويعبر عن مواهبه على اوسع
نطاق ٠٠٠ فاننا نرجع الى تاريخ الشام بعد سنة ١٥١٦ ، فنجد
المجتمع الشامى يعيش فى نفس الاوضاع التى عرفت قبل هذه السنة ، من حيث
انكماش شخصية الفرد وذوبانها فى بوتقة الجماعة .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والحديثة ان الاولى اتصفت
بطابع المحافظة والرغبة عن التجديد ، والحرص على التمسك بالاوضاع الفكرية
والاجتماعية الموروثة عن السلف ، فى حين تعبر العصور الحديثة عن انفتاح على
الحياة ، ورغبة فى الاستمتاع بمباهجها ، ونزعة نحو تحطيم كافة القيود التى
تكبل حرية الناس وفكرهم ، واتجاه نحو اطلاق العنان للتجديد فى كل
شئ ٠٠٠ فان الدولة العثمانية حرصت على رفض كل ما هو جديد والتمسك
بكل ما هو عتيق ، وفرضت ستارا حديديا على جودها وولاياتها ، حال دون
تسرب المؤثرات الحديثة اليها .

هكذا يبدو الفارق واضحا بين سنتى ٦٤٢ م ، ١٥١٦ ، فاذا صح

أن نتخذ الأولى بداية فعلية لتغيير جذرى مس المجتمع الشامى فى العقيدة واللسان ، وما ارتبط بهذا وذاك من ظهور فلسفة جديدة للحياة ، وتحول فى نظرة الناس الى الحياة ومشاكلها ، وتبدل فى أسلوب تفكيرهم ومعيشتهم . .
فان سنة ١٥١٦ ليس لها حظ من هذه الاعتبارات ، وانما ظل المجتمع الشامى يعيش بعد هذه السنة طوال عدة قرون مثلما عاش قبلها - فكريا وعقائديا واجتماعيا - وكل ما فى الأمر هو ما حدث من تغيير فى الوضع السياسى للبلاد ، فحل حكام يتكلمون التركية مركزهم اسطنبول محل حكام آخرين يتكلمون التركية ايضا ، ولكن مركزهم كان فى القاهرة .

ومادام الفارق بين عصر وآخر يتضح أساسا فى مستوى الناس الفكرى، وفى نظرتهم الى الحياة وأسلوبهم فى علاج مشاكلها ، فان جولة سريعة بين مصادر تاريخ الشام قبل الغزو العثمانى وبعده توضح لنا أن المجتمع الشامى عاش فكريا واجتماعيا فى ظل الحكم العثمانى فى نفس المستوى الذى كان عليه قبل الغزو العثمانى للبلاد سنة ١٥١٦ .

من ذلك أن مصادر تاريخ العصور الوسطى تفيض بالإشارات التى تدل على بساطة تفكير الناس وسهولة تقبلهم للخرافات . وتناقلهم لما يحسبونه ظواهر هى من علامات الساعة : فهذه امرأة ولدت طفلا له رأس حيوان ، وهذه نبوءة بأن الساعة قد أزقت أو أوشكت ، وما هى السماء قد انشقت ذات ليلة وهبط منها جسم غريب ، أو هذا نجم شوهى يجرى بذنب طويل فى السماء ويزبطون بين هذه الظواهر وبين كثير من التنبؤات . . . (١)
فاذا انتقلنا الى العصر العثمانى ، وجدنا نفس المستوى من التفكير والعقلية سائدا حتى القرن الثامن عشر ، بل التاسع عشر . ويشير البديرى أكثر من مرة الى أن السماء انشقت ذات ليلة « ونزل منها آفة عظيمة » (٢) . أو الى طلوع نجم له ذنب « واستمر الى ما بعد العشاء » (٣) أو الى كسوف الشمس وما صاحب ذلك الكسوف من ظهور بعض كرامات أولياء الله الصالحين (٤) .

وإذا كان العرف قد جرى في مجتمع العصور الوسطى على الاهتمام المفرط بالاحتفال بتختين الولد ، فإذا كان المختن ابن الحاكم اقيم احتفال ضخم يستمر بضعة أيام ، يعم الفرح طوالها المدينة بأكملها ، ويشارك الأهالي بالزينة والمواكب ، ويختن اولاد الفقراء بالجملة مجاناً بعد ختان ابن الحاكم ، حتى تعيش البلدة بضعة أيام وكأنها في مهرجان ختان ٠٠٠ (٥) فإن البديري يروى قرابة منتصف القرن الثامن عشر للميلاد كيف احتفل في سنة ١١٥٦ هـ (١٧٤٣ م) بختان ابن والي دمشق - سليمان باشا العظم - فاقيم حفل كبير استمر سبعة أيام ، جمع فيه سائر الملاعب وأرباب الغناء ، وزينب الاسواق كلها بالشموع والقناديل ، وختن اولاد الفقراء وغيرهم ممن أراد مجاناً ٠٠٠ أما على المستوى الشعبي ، فقد جرى العرف في العصور الوسطى عند عامة الناس بأن يحتفلوا بالختان احتفالاً كبيراً يدعون اليه سائر الأهل والاجباب والاصدقاء . ولابد للمدعوين في هذه المناسبة من تقديم النقوطة لأهل الطفل ٠٠٠ (٦) ونفس هذه الأوضاع والعادات ظلت سائدة في العصر العثماني في المجتمع الشامي ، فكان يقام حفل كبير للختان ، ويقدم الأهل والاصدقاء الى صاحب الحفل النقوطة من المال والسمن والأرز والغنم والقهوة (٧) وربما كانت القهوة هي الاضافة التي استجدت في ذلك العصر .

والمعروف ان مجتمع العصور الوسطى نظر دائماً الى الفلاحين نظرة احتقار حتى ان ابن خلدون اعتبر الفلاحة « معاش المستضعفين » ويختص أهلها بالذلة » (٨) . ومن يتأمل المجتمع الشامي في العصر العثماني يجده ينظر الى الفلاحين نفس النظرة ، حتى أنه عندما ورد ذكر طبقات هذا المجتمع وفتاته ، ورد ذكر الفلاحين في الذيل ، ولا يليهم في المجتمع سوى « المغاني والمومسات » (٩) .

وإذا كنا نسمع في مجتمع العصور الوسطى عن مكانة الطواششية (م ٢٨ - تاريخ الاسلام)

والخصيان في القصور ونفوذهم في الدولة ، فان الامر استمر على ما هو عليه في المجتمع الشامي بعد الغزو العثماني في القرن السادس عشر للميلاد ، عندما نقرا في مصادر ذلك العصر عن مكانة المرد والطواشية والخصيان - وربما استبدل اللفظ بالأغوات ومفرده آغا - فكانت لهم حرمة وافرة سواء داخل القصور أو في صفوف الانكشارية أو في مجتمع المدينة (١٠) .

ومن يتأمل المجتمع الشامي في العصور الوسطى يجده يتصف بالتمزق الطائفي الذي ساعدت عليه طبيعة البلاد ببقاعها وجبالها وسهولها . وفكركان هذا المجتمع قد أخذ فعلا ينتقل الى دائرة العصور الحديثة بعد الغزو العثماني ، لرائنا هذه النعرة الطائفية تخف حديدتها بعض الشيء في ظل ما تتصف به العصور الحديثة من مسحة قومية كفيفة بأن تذيب في بوتقتها الخلافات الدينية والمذهبية . ولكننا نلقى نظرة على المجتمع الشامي في ظل الحكم العثماني حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فنجد الخصومات والمصادمات الطائفية وقد ازدادت حدة - وخاصة بين الدروز والمتاول - أو بين الموارنة وغيرهم من طوائف المسلمين . وفي جميع الحالات كانت بلاد هذا الطرف أو ذاك تتعرض للنهب والتخريب والحرق ، فضلا عن قتل الأبرياء وسفك دمائهم . من ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - ما جاء في حوادث سنة ١٧٥٩ م (١١٧٣ هـ) من انه هاجت المعادات بين طوائف جبل لبنان ، وثارَت بسبب ذلك الحروب فيما بينهم ، حتى هرق بذلك كثير من الدماء ، وخربت أكثر القرى » (١١) .

وثمة ظاهرة نلاحظها على مجتمع العصور الوسطى ، هي مدى النشاط الواسع الهدام الذي قام به الاعراب - وهم الذين أطلق عليهم تجاروا وخطئا في المصادر المعاصرة اسم العرب - وكيف انهم هددوا الفلاحين ، وهاجروا على المدن ، وقطعوا الطريق على القوافل ، حتى قوغل الدجاج لم

تسلم من عبيتهم وشدهم ، وكثيرا ما نسمع في مصادر تاريخ العبيد - غور الوسطى أن الأعراب كبسوا قافلة الحاج في طريقها الى الحجاز - أي عند عودتها - فقتلوا الحجاج وسلبوه أموالهم ومنايعهم ، وجربوهم حتى من ثيابهم ، وعاد من قدر لهم النجاة عراة في أسوأ حال (١٢) . ونفس هيبة الوضع ظل قائما في العصر العثماني ، حيث بقي الأعراب يمثلون فئة من « الخوارج » على سلطان الدولة ، يهددون أهل انحصار ، ويغيرون على المدن الامنة فضلا عن القوافل وخاصة قافلة الحجاج . وقد ذكر كل من المحبى والمرادى أكثر من اشارة الى عدوان الأعراب وأهل البادية على الحجاج ، دون أن تقوى النولة على ردعهم ، فخصصت رواتب ومقررات ثابتة لعنزة وبنى صخر لتقوم هاتان القبيلتان بتسفير الحاج وضمان سلامته . ومع ذلك لم يسلم الحجاج ، إذ « اطلالت عنزة وبنى صخر أيديهما على الحجاج وحوادث البادية تتكرر في العقد الواحد مرة أو مرارا (١٣) » ويردد الحلبى في حوادث سنة ١٠٥٤ هـ « وكان في ذلك الحين رئيس العربان الأمير عساف يعيث في الأرض فسادا ، ويتسلط هو وعربانته على القرى المسبب والنزب ، وكان قمع دائرته من الأمور المتعسرة على الدولة . . . » (١٤) وفي حوادث سنة ١١٥٦ هـ يروى البديرى كيف أخذ « العرب » القافلة التي سافرت من دمشق الى بغداد وبها هدية ثمينة ، كان والى الشام قد أرسلها الى والى بغداد وكيف أن زعيم هؤلاء « العرب » الذى لقب بالخارجى - حاصر بعض المدن الكبرى . ثم يعود البديرى في حوادث سنة ١١٧١ هـ - أى في القرن الثامن عشر للميلاد - فيروى أنه « جاء خبر الى الشام بأن الحج قد شلحه (العرب) ونهبوه . » (والعرب) سلبت النساء والرجال أموالهم وحوادثهم ، فضجت العالم ، وتباكت الخلق واطلت الشام . . . » (١٥) واستمر دور البندوب والأعراب التخريبى في بلاد الشام طوال العصر العثماني حتى بداية القرن التاسع عشر ، فنسمع في حوادث الصدام بين عبدالله باشا والجزائر فى حماة سنة ١٨٠٣ م أن الهزيمة حلت بجند الجزائر ولم يخلص من أسكره

الا القليل * والذين سلموا هربوا « فشلحوم العرب » كما نسمع عن منطقة غزة انها تعرضت لاغارات (عرب) الهادى سنة ١٨٠٩ م ، وعندما تعرضت لهم متسلم غزة محمد اغا « ظفرت (العرب) وهزموا عساكره ، وفر هربا ٠٠٠ » (١٦) .

واذا كان المجتمع الشامى قد ضج فى عصر المماليك - وخاصة فى القرن الخامس عشر للميلاد - من عبث المماليك بسبب انفلات امرهم ، وانحلال وضعهم ، وتعرضهم للاهالى بالقتل و النهب والمسلب * فان الوضع ظل على ما هو عليه لمدة عدة قرون بعد الغزو العثمانى للشام سنة ١٥١٦ م . وكل ما فى الامر هو ان الانتكشارية حلت محل المماليك كقوة تمثل الفساد فى المجتمع * ويروى البديرى فى حوادث سنة ١١٥٥ هـ (١٧٤٢ م) كيف ان سليمان باشا العظم والى الشام امر « بالتفتيش على المفسدين » فى دمشق من الانتكشارية ، وطلب رؤساء الميدان - وهم الاغاوات - للحضور « فأبوا وارسلوا له يسألونه ما يريد » (١٧) وما أشبه ذلك الوضع بالبارحة عندما انحل امر المماليك ، وكان السلطان - أو والى الشام - يستدعيهم فيتمنعون ، وبأمرهم فيعصون ، وينهاهم فلا يمثلون *

ومن الظواهر الواضحة فى عصر سلاطين المماليك ، تعرض الحياة الاقتصادية لهزات عنيفة ، من اسبابها جنوح السلاطين والولاة الى فرض ضرائب غير شرعية على التجار بين حين وآخر (١٨) * وربما لجأ السلطان الى مصادرة نصف اموال التجار او ثلثها - مثلما حدث سنة ٨٠٢ هـ (١٩) * او يفرض عليهم مبلغا معيناً يتعاونون فى جمعه ودفعه ، مثلما حدث سنة ٨٩٢ هـ (٢٠) * الى غير ذلك من الاجراءات التعسفية التى انكششت مع زحف العصور الحديثة ، وما ظهر فيها من قواعد وقوانين ترتبط بالتمثيل السياسى ، والحقوق والواجبات ومن التشريعات لحماية اموال الناس والتجار من جشع الحكام * ولكن نظرة تلقىها على الأوضاع الاقتصادية فى

بلاد الشام فى ظل الحكم العثمانى تثبت أن المجتمع الشامى استمر يمانى من نفس الامراض الاقتصادية التى عرفها قبل الغزو العثمانى للبلاد سنة ١٥١٦ • من ذلك أن دارفيو قنصل فرنسا فى حلب يحكى كيف كانت تفرض الاموال بطريقة تعسفية - فى اواخر القرن السابع عشر للميلاد - على التجار واصحاب الحرف • وفى هذه الحالة يقوم شيخ الطائفة او اهل الحرفة بتقسيم المبلغ الواجب دفعه على افراد طائفته وتحصيله منهم. وتسليمه للحكومة (٢١) • كذلك جاء فى حوادث سنة ١٥٥٧ هـ أن احمد پاشا الدباغ والى حلب « طرح على التجار ضرائب ٠٠٠ فاشتد الأمر على الرعية فى زمنه » (٢٢) • بل لقد وصف أحد ولاة حلب العثمانيين فى اوائل القرن التاسع عشر للميلاد (١٨١١م = ١٢٢٧ هـ) - وهو جبار زادة - جلال الدين پاشا - بأنه كان مثلاً فى المصادرات • وأنه كان يقتل من يأبى اعطاء المال (٢٣) • حتى بلغ به الأمر انه عين اثنين يتجسسان اخبار الناس الذين تجب مصادرتهم ، فيأتى بهم ويزج بهم فى السجن ، ويطوق اعناقهم بسلاسل فيها شوك ، ويطلب كل واحد بما قرر عليه « وهو جرم او جرمان ، والجرم اربعون كيساً • والكيس خمسمائة قرش ، فمن لم يدفع الجرم فى ثلاثة أيام يخنق ويرمى تجاه باب القلعة ، وكلما خنقوا واحدا اطلقوا مدفعاً ، فكان يعلم عدد المخنوقين فى الليلة الواحدة من عدد المدافع ! » • فهل يوصف مثل هذا المجتمع بأنه تخطى حواجز العصور الوسطى الى العصور الحديثة ؟ (٢٤) • وما هو سليمان پاشا العظيم والى الشام يموت سنة ١١٥٦ هـ (١٧٤٣ م) ، فيرسل السلطان رسولا للكشف عن ثرواته وامواله وتحصيلها ، ولايزال هذا الرسول - عن طريق التهديد حيناً والتعذيب احياناً - حتى يستخرج المال المطلوب ، وفى سبيل ذلك « جوع النساء والرجال والبهائم والاطفال ، حتى جمع هذا المال من اصحاب العيال ، ولم يراقب الله ذا الجلال » (٢٥) •

ومن اسباب الخلل الاقتصادى الذى كانت تتعرض له الحياة الاقتصادية

فى العصور الوسطى : «والذى كان يبنى وإيجال فى اضطراب الإسباني
والارتفاع المفاجئ فى الاسفار ، ابتكار الحكام اصنافا معينة من المتاجر ،
أو تلاعبهم ، وسك عملات جديدة لا تمثل قيمتها الشرائية الحقيقية (٢٦) ،
فضلا عن تلاعب التجار وخزنتهم البضائع وخاصة المواد التموينية كالخبث
والسمن : « الأمر الذى يجعل المؤرخين فى حويلات العصور الوسطى
يحرصون بين حين وآخر على ذكر اسعار الحاجيات الأساسية ، وهميون من
اختفائها أو ارتفاع ثمنها ، ويسألون الله اللطف بعباده : « وهذه الأوضاع
لم تتغير أو تتبدل فى بلاد الشام طوال العصر العثماني ، واستمر الناس
يعتبرونها هيئة عادية لاغربة فيه ، مثلما كان اجدادهم فى عصر مسلاطين
الملك يتظرون اليها : « فى سنة ١٠٧٠ هـ اخذ محمد باشا والى حلب ، يضرب
السكة المشوشة لنفسه : « فوجب ذلك كسادا فى سوق التجارة ، وفسادا فى
تعاملات الناس : « (٢٧) . والبديرى يحرص فى حويلاته بصورة منتظمة على
ذكر اسعار الحاجيات الأساسية ، متبرعا من الفسلاء المفاجيء فى بعض
السنوات ، وهو غلام لا يوجد ما يبرره سوى اهمال الحكام : « حتى : « صغار
البياغون يبيعون بعا ارادوا : « (سنة ١١٩٥ هـ) : « انما التسعيرة التى كان
يعلمها الحكام احيانا فكانت خزيا من الشكليات غير مطبقة من الناحية العملية
« وهذا أمر التسعير لا يستقيم على الخصوص فى الشام ، وذلك بسبب
جشع المتلصقين : « حتى ان : « الخزان لما ابقى للفقراء قصصا : « اظا هؤلاء
الخزان : « ففزع عنهم البديرى عندما قال : « والخبز لا يوجد والحكام
يفترقون ، وامل البلاد يفعلون كمثلهم : « والى الله المصير : « (٢٨) .
واذا كان الإقطاع يرتبط بمعناه الضخم الواسع بالعصور الوسطى
بالذات ، عندما اكتسب صفة النظام ذى الخصائص المحددة ، واصبح
بمثابة النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والحربى السائد فى كثير
من بلاد العالم فى الشرق والغرب سواء : « فان المتجفع الشتمى بالذات

كان من أبرز المجتمعات الإسلامية التي صار للنظام الإقطاعي فيها - جسدور
راسخة (٣٠) - ولعل من أبرز معالم النقلة من العصور الوسطى إلى العصور
الحديثة انكماش النظام الإقطاعي وتقويض دعائمه ، حيث أن المجتمع الحديث
له مقاهيمه وتصوراتهِ ونظمه التي تتعارض تماماً مع اتجاهات النظام
الإقطاعي وخصائصه - ولا أدل على أن الغزو العثماني لا يمثل نقلة في
تاريخ بلاد الشام من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة من أن العثمانيين
لم يفعلوا شيئاً لتغيير الأوضاع الإقطاعية التي عرفتها بلاد الشام في العصور
الوسطى ، وذلك لسبب بسيط هو أن عقلية العثمانيين أنفسهم لاتعدو أن تكون
عقلية رعوية عشائرية شبه إقطاعية - وهكذا ظل الوضع الإقطاعي متغلباً على
بلاد الشام حتى القرن التاسع عشر للميلاد ، فيصف أحد الباحثين المجتمع
الشامي في أوائل ذلك القرن قائلاً : « أوغل أرباب الاقطاع في الظلم -
فقلم الجزار من اظافهم ليستأثر وحده بالظلم والقتل ... فلما هلك عادت
الحالة الأولى الى سابق تعاستها من ظلم المستضعفين والفلاحين » (٣١) .

وحتى القرن التاسع عشر ، ظل الحكم العثماني في بلاد الشام يقوم
على أسس إقطاعية اشبه بتلك الامر كزية التي عرفها النظام الإقطاعي في
العصور الوسطى ، أي انها كانت « حكومة أمراء ومشايخ يقوم كل منهم بحكم
منطقته ، فكان مشايخ أبو غوش أو البراغنة يحكمون بني مالك وبني حسن
وبني زيد وبني مرة وبني سالم ... فاذا اختلف اثنان كانا يتقاضيان عند
الشيخ ويقبلون حكمة لامحالة - ومن خالف عادات البلاد أو اخل بتقاليدهم
يسجن في سجنهم . وكان الشيخ أو الأمير يجنى الضرائب ويقدم المقطوع عليه
إلى (العثماني) ويلبذ الزيادة ، وإذا جرت فتنة - أو خيف من رقعها
- كان يطلب الوالي المعاونة من امراء منطقته - فيخرجون بأنفسهم ، ومن وراء
رجالهم وفرسانهم ، وكثيراً ما كان يستبد هؤلاء المشايخ بالفلاحين ابتغاء مرضاة

الإمراء والولاء ، فأدى هذا النظام الى انتشار الفوضى واختلال الأمن وسبب للحكومة خسائرنا كبيرا فى الأموال والرجال ٠٠٠ ، ومع اعترافنا بقيام بعض الحركات الاصلاحية فى قلب الدولة العثمانية ٠ أو ظهور بعض المندوب المصلحين ، فاننا نشك فى أن يكون اثر مثل هذه الحركات قد وصل الى بلاد الشام وغيرها من الاطراف بالدرجة التى تغير من الواقع المرير (٣٢) ٠

وهناك ظاهرة نلاحظها واضحة فى مجتمع العصور الوسطى ، ترتبط بطبيعة عصور الايمان وفلسفة الناس للحياة ٠٠٠ هى اعتقاد الناس عندما يحل بهم بلاء أو يتعرضون لكارثة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أن ذلك ليس الا عقوبة الهية انزلها الله بهم بسبب فساد ضمائر العباد وانصراف الاخلاق ، وعدم التمسك بمبادئ الدين وقواعد الاخلاق ٠٠٠ وأنه لا سبيل للخلاص من هذه الشدة التى آلت بهم وكشف الغمة التى حلت بهم لا الرجوع الى الله واعلان التوبة اليه ، والقضاء على المفاسد التى استشرت فى مجتمعهم ٠ وهكذا يرتفع صوت بنادى بالعودة الى طريق الله ، فتراق الخمور ، وتطارد المعاصرات ، ويكثر الناس من التضرع الى الله فى الجوامع عسى أن يغير ما بهم بعدما غيروا ما بأنفسهم (٣٣) ٠ وهذا الاسلوب الذى طبقته العصور الوسطى فى علاج المشاكل ومواجهة الكوارث ، هو نفسه الذى لم يعرف المجتمع الشامى غيره فى العصر العثمانى ٠ ومن ذلك ما يرويه البديرى فى حوادث سنة ١١٥٧ هـ من قيام حملة فى دمشق ضد المومسات ، وكيف أن القاضي والوالى « أرسلوا مناديا ينادى فى البلد أن كل من رأى بنتا من بنات الخطا والهوى فليقتله أو دمها مهدور » ٠

وكان البديرى ينتظر أن يكون هذا الاجراء هو الحل المثالى للمتعاب التى حلت بالناس نتيجة لانتشار الطاعون والغلاء بالاسعار ٠ ولكنه يعجب من أنه رغم كل هذه الاجراءات لم تنكشف الغمة ٠ ومع ذلك فالطاعون مخيم فى

للشام وضواحيها ، مع الغلاء ووقوف الاسعار ،

وإذا كان أهم ما يميز العصور الحديثة عن الوسطى هو الاخذ بمبدأ سيادة القانون ، بحيث لا تطلق يد الحاكم في التسلط على حريات الرعايا واجسادهم دون سند قانوني ، فأننا نرى هذا المبدأ لا أثر له في العصور العثمانى ، حيث ظلت اساليب العصور الوسطى حتى القرنين التاسع عشر والعشرين هي المطبقة من حيث تسلط الحكام تسلطا مطلقا على ارواح رعاياهم واجسادهم وحرياتهم . ويصرف النظر عما اتاه جند السلطان سليم اثناء غزوه بلاد الشام من اعتداء على الاهالى الامنيين وانتهاك للاعراض وتخريب للبيوت والمزارع ، فان الفوضى استمرت بعد ذلك فى بلاد الشام « حتى قويت شوكة المتغلبين وارباب النفوذ فى المدن والقرى والسهول والجبال ، واصبحت البلاد بلا راع » . وفى اوائل القرن السابع عشر نسمع عن « كيوان احبب كبار الاجناد فى دمشق ، ينزع الى التعدى ولاشكيمة ترد جباحة ، ولا وازع يكف من غرية ، فاخذ الناس بالتهمة » وتطاول الى اخذ املاكلهم حتى استولى على اكثر يساتين الرينة والمزة من ضواحي دمشق وضم بعضا الى بعض . وكان اذا اخذ حصته فى مكان احتال على الشركاء فيه ياخذ حصصهم طوعا أو كرها . وكان نواب محكمة الباب واعيان شهودها يساعدونه على عدوانه حتى اهلك الحرث والنسل ٠٠٠ » (٣٤) .

وعندما ارسل السلطان محمود الاول موظفا الى دمشق سنة ١١٥٧ هـ (١٧٤٤ م) لاستخراج اموال سليمان باشا بعد ان توفى ، زوده بالمرسلات صريح أو خط شريف — بان يفعل ما يشاء من تعذيب وقتل وحبس (٢٥) . والمعروف ان العصور الحديثة جنحت تدريجيا نحو اساليب فى العقوبة فيها قدر من الرحمة بالانسان واحترام آدميته ، والبعد عن التطرف ، ونيز اساليب التصفية الجسدية ، التى عرفتھا العصور الوسطى . ولكننا حتى اواخر العصر

العثماني نجد أساليب التعذيب الوحشية المطبقة في عصر سلاطين المماليك هي نفسها التي حرص العثمانيون على استخدامها * ومن هذه الأساليب — على سبيل المثال لا الحصر — عقوبة التسمير ، وهي عقوبة شائعة في العصور الوسطى ، تقتضى تعرية المحكوم عليه من الثياب ، ثم يربط إلى خشبتين على شكل صليب ، وتدق أعضاؤه في الخشب بواسطة مسامير غلاظ تنفذ في بدنه . وغالبا ماتكون هذه العقوبة مصحوبة بتشهير الشخص ، أى طرحة على ظهر جمل وهو بالصورة السابقة ، والطواف به في المدينة ، ومن حوله المغاني ترفقه بالطبول ، والاجراس تدق من حوله لتجذب الناس لرؤيته ، ولذا عرفت هذه العملية بالتشهير والتجريس * وفي نهاية المطاف يضرب أمام الناس ، وقد يوسط أى يقطع جسده من وسطه الى نصفين (٣٦) * ونفس هذه العقوبات تمسك بها العثمانيون وطبقوها في بلاد الشام وفي غير بلاد الشام من ولاياتهم ، فيحكى البديري عن التسمير (٣٧) * كما يحكى عن التشهير والتجريس فيروى أن حوادث سنة ١١٦٢ هـ كيفأنهم في دمشق جرحوا (٣٨) ثلاثة اشخاص ودورهم في كل البلد مسخمين الوجوه (٣٩) ، راكبين على حمير بالقلوب ، كذلك نسمع على عهد السلطان محمد الرابع في القرن السابع عشر أن الوالى العثماني في حماه كان اذا غضب على رجل وضعه على الخازوق ، واذا غضب على امرأة وضعها في خيش مع شيء من الكلس والقاما في العاصى (٤٠) .

وهذه العقوبات هي نفسها التي كانت مستخدمة في عصر سلاطين المماليك عندما كان الشائع « غرس خازوق بالارض لرفع المنقب على قمته » (٤١) وهكذا لم يحدث في العصر العثماني تغيير في افئق الناس واسلوب الحكام وعقوبة المعاصرين يجعلهم يغيرون من الاوضاع التي ابريطت بقرون سابقة .

واذا كان اصحاب الحرف في العصور الوسطى قد نظفوا انفسهم

على أساس طائفي بحيث كون أصحاب كل حرفة طائفة لها شيخها الذي يرأسهم ويفض مشاكلهم ، ويرجعون اليه في كل ما يهمهم ، لا سيما الوصاية فيما بينهم وبين الحكومة، وكانوا لا يسمحون لأى فرد جديد بدخول حرفتهم والانتداء اليهم إلا بشروط خاصة أو أن يكون من أبنائهم وذلك حتى لا يذفسهم من ناحية ، وحرصاً على مستوى الحرفة من ناحية الأخرى ٥٠ (٤٣) فإن البديرى يشير في حوادث سنة ١١٦٥ هـ (١٧٥١ م) الى وفاة ثلاثة من مشايخ الحرف في دمشق ، هم شيخ الحلوانية ، وشيخ الحلاقين ، وشيخ المراقجية ٥٠ مما يدل على أن تنظيم المجتمع الشامى في العصر العثمانى ظل يقوم على نفس الاسس التى عرفها فى العصور الوسطى .

يضاف الى هذا كله ، أن السيطرة العثمانية على بلاد الشام لم تحدث أثراً ذا بال فى البناء الاجتماعى والتكوين العنصرى ، فلم نسمع عن الاثراك العثمانيين انهم نزلوا بأعداد كبيرة واستقروا وسط المجتمع الشامى ليؤثروا فيه ٥ وإذا كان بعض الافراد والعائلات قد استوطنوا الأرض العربية ، فإن تأثيرهم الحضارى والاجتماعى كان ضعيفاً ، ربما لا يتعدى بعض الالفاظ التركية ومعظمها يرتبط بأجهزة الحكم والجيش والادارة - التى تسربت الى المجتمع ٥ ولعل السبب فى هذا هو أن التأثير الحضارى ينتقل غالباً من أعلا الى أسفل وليس العكس ، وأن الافراد أو الجماعات المتخلفة حضارياً هى المولعة دائماً ابداً بمحاكاة الأرقى منها ، فإذا كان الغلوب على أمره أرقى حضارة ، فإن تأثيره لا يتعدى اقتباس بعض الاوضاع والالفاظ التى تمكنه من انجاز معاملاته مع حكامه المتخلفين عنه حضارياً ومهما يقل ٥٥ فى ضعف الوطن العربى سياسياً وعسكرياً عندما غزاه العثمانيون ، فقد كانت أرضه تشهد آثار حضارة عريقة ومجتمعات راسخة ٥ وامتدت جذور هذا وذلك من الأصول الحضارية لتترك بصماتها واضحة فى سلوكه البشري وفكرهم واسلوبهم الاجتماعى وتقاليدهم المذهبية وعلمهم فقههم

للحياة... وهى اوضاع تعبر عن اسنى نابلقه المجتمع البشرى من تقهيدم
فى المعصور الوسطى *

ولا اذل على ان العثمانين عندما دخلوا الارض العربية فى اوائل
القرن السادس عشر لم يكن لديهم ما يعطونه فى المجال الحضارى ، وأن
دورهم الحضارى فى الارض العربية اقتصر على الاخذ دون العطاء ، مما
ورد فى المصادر المعاصرة من اشارات عابرة نسوق بعضها على سبيل المثال
لا الحصر * من ذلك ان السلطان سليم عندما رأى رقى الصناعة وانتاج
اللقى فى الارض العربية فانه حرص على جمع اصحاب الحرف والصناعات
وارسل بهم عاصمته اسطنبول لأنه ادرك أن بلاده تفتقر الى هذا السمو
الحضارى * ويروى المؤرخ ابن اياس أن السلطان سليم عندما دخل
حماما فى مصر ليستحم « اعجبته الحمام وشكرها » (٤٣) وأنه عندما
شاهد خيال الظل « انشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المخيل
بثمانين دينارا ، وخلع عليه قفطانا مذهبا ، وقل له : اذا سافرتنا الى
اسطنبول امض معنا حتى يتفرج ابنى على ذلك » (٤٤) *

وزاد من سوء طالع العصر العثمانى فى الوطن العربى انه جاء مصحوبا
بتدهور النشاط الاقتصادى - ليس بسبب سوء الادارة والتطرف فى
الاستغلال فحسب - بل ايضا بسبب ما اصاب طرق التجارة التقليدية
بين الشرق والغرب من تغييرات مع بداية القرن السادس عشر للميلاد ،
نتيجة لاكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح * ويشير فولنى - الذى
زار حلب فى اواخر القرن الثامن عشر للميلاد - الى الخراب والتدهور
الذى اصاب البلاد فى ذلك الدور (٤٥) * ومن الواضح انه فى ظل اوضاع
اقتصادية متدهورة لا يمكن ان يتوافر نشاط حضارى مرموق *

وهكذا يبدو ان سنة ١٥١٦ بالنسبة لتاريخ الشام ليمس لها من

الاهمية اكثر من قيام سلطة حاكمة محل سلطة اخرى ، وفيما عدا ذلك فانه لم يحدث تغيير فى اوضاع البلاد الاجتماعية ، ومستوى الناس الفكرى ، وتقييمهم للحياة وأوضاعها ، يجعل من هذه السنة نهاية لعصر وبداية لعصر آخر .

وكان من الممكن ان يكون الغزو العثمانى لبلاد الشام وغير بلاد الشام من الارض العربية - بداية لعصور جديدة . لو ان الدولة العثمانية فتحت اعينها - عاجلا او آجلا - على التطورات اسى املت عندئذ بالاجتمع الغربى الاوروبى ، وهو المجتمع الذى أخذ ينفض عن نفسه غبار العصور الوسطى ، ويغير نظرتة الى الحياة وفلسفته لها ، ويحطم الحواجز التى وضعتها ، لينطلق سريعا على طريق نهضة شاملة فكرية اجتماعية اقتصادية وسياسية . ولكن الدولة العثمانية لم تكتف بأن تصم اذنيها وتغمض عينيها عما كان يجرى فى الغرب الاوروبى من نهضة وتطور ، وانما وضعت حاجزا منيعا للحيوالة دون وصول تيار هذه النهضة الى اراضيها وولاياتها ، وفرضت ستارا حديديا جعلها تعيش فى وضع متخلف خطير ، لم تظهر آثاره الا عندما استسلم الراعى - ممثلا فى السلطان العثمانى - للنوم العميق ، وبب الوهن والاحتلال فى جسم كنب الحراسة ممثلا فى الانكشارية والجيش العثمانى ، واعتزت الماشية ممثلة فى رعايا الدولة من اهاالى الولايات - حالة من الانهاك والخور نتيجة لاستنزاف مواردها وتجميد طاقاتها وكبت مشاعرها واحاسيسها طوال بضعة قرون وعندئذ انطلق الذئب المتربص - ممثلا فى الاستعمار الغربى الحديث - يثبش فى الاغنام ويمزق اشلاءها ويقطع اوصالها . .

ولكن اذا كانت سنة ١٥١٦ فى نظرنا غير صالحة لأن تكون بداية لتاريخ الشام فى العصور الحديثة ، فهل نستطيع ان نعثر على سنة اخرى اكثر

تعبيراً - بالنسبة لتاريخ الشام - من النقلة من مرحلة التاريخ الوسيط إلى مرحلة التاريخ الحديث ؟ هنا ينبغي أن تؤكد الحقيقة القائلة بأن اختيار سنة بعينها لا يمكن أن يكون مقياساً سليماً لنهاية عصور بكافة أوضاعها الحضارية ، وبداية عصور أخرى تحمل عقلية جديدة وفكرًا اجتماعيًا وفلسفة جديدة للحياة . فالتاريخ مستمر استمرار الحياة البشرية ، والتاريخ ليس إلا حلقات متداخلة بعضها في بعض ، لا يمكن أن ننزع أحدها عما قبلها أو مما بعدها من حلقات . إن الانتقال من عصور إلى أخرى لا يتم فجأة بين سنة وأخرى أو حتى بين قرن وآخر ، لأنه إذا كان الفارق بين عصور وأخرى يكمن أساساً - مثلما أوضحنا - في عقلية الناس ونظرتهم إلى الحياة وفلسفتهم لها فاننا لانتظر أن يتم هذا كله في مدى عام أو جيل من الأجيال . ومرة أخرى نؤكد أن التغييرات الفكرية والاجتماعية لا تتم في التاريخ بنفس السرعة التي تتم بها التغييرات السياسية ، لأن الإنسان بطبعه أكثر تمسكاً بما يرثه عن آبائه واجداده من آراء وأفكار وعادات وأسلوب معين في الحياة والمعيشة ، ولا يستطيع أن يتخلى عن هذا التراث في سرعة وسهولة . ولذا نجد أن عملية الانتقال من عصور إلى أخرى تتم تدريجياً وبصورة بطيئة جداً ، وقد تستغرق مرحلة الانتقال بضعة قرون . وكل ما يستطيع المؤرخون أن يفعلوه في هذه الحالة لشنهن البحث ، وتحديد العصور ، هو اختيار سنة مناسبة - ذات أهمية بارزة - في مرحلة الانتقال ، لاتخاذها رمزاً شكلياً - لاحقياً - لنهاية عصور وبداية عصور أخرى .

وفي ضوء هذه الاعتبارات علينا أن نفتش عن سنة أخرى لها أهمية في تاريخ الشام ، تكون أكثر تعبيراً كعلامة مميزة يبدأ منها المؤرخون التمهيد لتاريخ بلاد الشام في العصور الحديثة . إن المؤرخ المنصف لا يستطيع أن يجد هذه العلامة إلا مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي . حقيقة أن

السنوات الختامية فى القرن الثامن عشر شهدت حملة بونابرت على جنوب الشام ، ولكن طبيعة هذه الحملة والظروف التى اخاطت بها ، وفشلها السريع جعلها عديمة الأثر فى المجتمع الشامى ، حتى لقد عبر بعض الباحثين عنها بأنّها « مرت كالسحابة وبأنه بعد ان انسحب الفرنسيون إلى مصر ، فان الأحوال فى بلاد الشام « بقيت بحالها » (٤٩) .

وإذا أردنا أن نتخذ سنة بعينها لتكون مدخلا لتاريخ بلاد الشام فى العصور الحديثة ، فاننا نرى أن تكون هذه السنة هى سنة ١٨٣١ م التى شهدت حملة إبراهيم باشا على الشام . ولا تعيننا هنا الانتصارات الحربية التى حققها إبراهيم باشا على الجيوش العثمانية ، وما كان من استيلائه على دمشق ثم تقويضه الجيش العثمانى عند حمص ، واستيلائه على حلب ، ثم توغله فى قلب الاناضول حتى بورصة (٤٧) . وإنما الذى يعيننا هى اللمسات الجديدة التى اجراها إبراهيم باشا على بلاد الشام ، والتى تركت أثرا يسترعى الانتباه بالنسبة للمجتمع الشامى والاخذ بيده ، ليطل على آفاق جديدة أكثر ارتباطا بالعصور الحديثة منها بالعصور الوسطى .

ولعله يكفى إبراهيم باشا أنه حاول جادا كسر شوكة العصبيات المحلية والنعرات الطائفية ، وأن يضع حدا للمصادمات بين مختلف الطوائف فى ظل اطار من الأمن والاستقرار ، فأخضع ، عن طريق حليفه الأمير بشير - الصقديين الذين أعلنوا العصيان سنة ١٨٣٣ ، ونهبوا أموال اليهود ، وانتهى الأمر بالقبض على معظم النهاية وردت الى اليهود أموالهم . وعندما ثار أهل طرابلس والنصيرية ، تم اخضاعهم بنفس الصورة ، فأمر إبراهيم باشا الأمير بشير أن يرسل ابنه لاختضاعهم ، ومازال بهم حتى تم ذلك . أما البدو والاعراب الذين أعلنوا العصيان فى الصفا سنة ١٨٣٦ فقد تم اخضاعهم هم الآخرون . هذا الى أن إبراهيم باشا قام بمحاولات

جادة لجمع السلاح من الدروز ومن النصارى فى دير القمصر ، وكان ذلك الاجراء يستهدف الحد من الصدام الطائفى المسلح من ناحية ، وتثبيت الأمن والاستقرار من ناحية اخرى *

نعم ، حسب تلك الفترة انها شئت انشاء ديوان مشورة لاول مرة فى الشام ، يشترك فى رئاسته اعضاء يمثلون الديانات السماوية الثلاث (٤٨) ، كما شهدت لأول مرة محاولة لتجنيد بعض ابناء الشام فى جيش نظامى ، وفى سنة ١٨٢٤ طلب ابراهيم باشا الفا وستمائة من الدروز ليجعل منهم فرقة نظامية فى جيشه ، ولما اعتذر الدروز بأنه ليس لديهم هذا العدد ، اختصر الى النصف ، ومهما يقل عن هدف ابراهيم باشا من هذا الاجراء ، ومدى نجاحه فى تلك المرحلة فالذى يعيننا مبدأ تطبيق الفكرة ، ان لا يخفى ان تجنيد عد من ابناء البلاد اجباريا فى جيش نظامى كفىل مع الوقت بأن يغير افكار الناس ويعدل من سلوكهم القتالى ، ويجعل ولاءهم للحكومة وليس للطائفة التى ينتمون اليها ، فضلا عن غرس مبادئ الطاعة والنظام والولاء فى نفوسهم ، واعدادهم للقتال من أجل هدف اكبر من مجرد الرغبة فى السلب والنهب أو اشباع نزعة عصبية طائفية *

هذا الى ان دخول ابراهيم باشا الى الشام على رأس جيشه ، اتاح فرصة لأهل الشام - لأول مرة منذ بضعة قرون - لرؤية جيش نظامى ، حديث التنظيم والتسلح يسوده الانضباط وحسن الهيئة ، ويتحلى بالنظام والطاعة ، ابعد ما يكون عن النهب والسلب والاعتداء على الاهالى .. وكان ذلك فى وقت لاتزال صورة الانكشارية ماثلة امام أعين المعاصرين ، ليقارنوا بين ما يجب أن يكون عليه الجيش ورجاله من انضباط وطاعة ويسالة ، وبين ما كان عليه رجال الحاميات العثمانية من فوضى وسوء نظام ورغبة فى اللعب بمصالح الاهالى وأموالهم ، بل ارواحهم *

وفى سنة ١٨٢٧ التمس الامير بشير من محمد على قبول بعض

تلاميذ من بلاده يتعلمون بمدرسة الطب التي انشئت بمصر ، فاجابه محمد على الى ذلك وارسل الأمير بشير ثلاثة شبان ومملوكه سليمان ، وواصلوا تعليمهم في مصر حتى اتموه ، وصاروا اطباء مرموقين . وفي هذا الاجراء نرى بشائر الانفتاح على نوع جديد من الفكر واسلوب حديث من التعليم ، لأن مدرسة الطب التي انشاها محمد علي في القاهرة والتي اشرف على ادارتها ووضع لائحتها ومناهجها ونظامها اساتذة فرنسيون - على راسهم كلوت بك - تمثل نوعا جديدا من التعليم الحديث ابعد ما يكون عن المستوى والاسلوب الذي عرفته العصور السابقة حتى ذلك الوقت ، وهو اسلوب يرتبط بالعضور الوسطى ومستواها الفكرى ونظرتها الى الحياة . ويكفى أن يعيش عدد التلاميذ بضع سنين في ذلك الجو الاجتماعى والعلمى الجديد حتى يعرفوا أن العالم اوسع بكثير من الدائرة الضيقة التي حرصت الدولة العثمانية على حبس المجتمع العربى داخلها ، وأن هناك اسلوبا للحياة ومنهجاً للعلم الحديث يفوق بكثير ما تعرفه دنيا الشام الحبيسة داخل سياج الادارة العثمانية وبعد ذلك يعودون الى بلادهم ليكونوا - مع قلة عددهم - بواء فكر جديد ، ودعاة حياة جديدة . حقيقة أننا نسمع عن بعض المدارس التي أسسها المؤرنة في القرن التاسع عشر بل في اواخر القرن الثامن عشر (٤٩) ، ولكن لا يخفى علينا أن هذه المدارس كانت قبل أى اعتبار آخر - طائفية ، تمثل دوائر مغلقة على أبناء طائفة بعينها ، وتستهدف هدفا طائفيا بعيد المدى ، فحصرت فكرها داخل حلقة لاهوتية في المقام الاول ، مما جعل الغالبية الكبرى من خريجها أداة للفرقة ومعولاً للتعصب الدينى - بل المذهبى - ضد الطوائف الاخرى في بلاد الشام ، وما أكثرها . انذلك فانه مهما يقل في أمر هذه المدارس ، فاننا نرى انها لا تختلف كثيرا في ضيق افقها ، وقصر نظرها ، والمشبهات التي تحيط بأهدافها ، عن المدارس الديرية في العصور (م ٢٩ - تاريخ الاسلام)

الوسطى ، أو عن المدارس الرسالية المتصيرية التى زرعها الاستعمار فى كثير من انحاء افريقية وآسيا فى العصور الحديثة . وبعبارة أخرى فإن المدارس الطائفية لم تشكل فى مرحلة نشأتها قوة من قوى العصور الحديثة ، ولا اتجاها نحو التغيير على طريق القومية الحديثة . ومثل ذلك يقال عن الجامعة الامريكية فى بيروت التى نشأت سنة ١٨٦٦ فى صورة مدرسة تنصيرية لم يتجاوز عدد تلاميذها الخمسين ، ثم انتعشت وتطورت ، بفضل الاعانات الوفيرة التى كانت - وما زالت - تردّها من « المحسنين الامريكيين الاثرياء محبى العلم ! » وينسحب هذا القول أيضا على الجامعة اليسوعية التى قامت سنة ١٨٧٥ « بفضل جهود مؤسسيها الرهبان » بمساعدة فرنسا المالية وغير المالية (٥٠) .

وأخيرا، فإن ثمة اشارة فى المصادر قد لا يدرك كثيرون دلالتها الاجتماعية وما تنطوى عليه من معان على طريق التغيير . ذلك أن ابراهيم باشا أمر سنة ١٨٢٨ أولاد الأمير بشير « أن يطرحوا العمائم فطرحوها ، واقتدى بهم بعض أقاربهم وغيرهم كثيرون . الى أن انتسخ هذا الزى ٠٠٠ » (٥١) . ان دلالة هذا الاجراء لاتكمن فى انه مجرد نبذ زى معين واستبداله بزى آخر يبدو اكثر تقدما عنه ، وانما المغزى اعمق من هذا بكثير . ارتبط انزى دائما على مر عصور التاريخ ارتباطا مباشرا بروح العصر ، وطبيعية المجتمع ، وفكر الناس . هذا فضلا عن أن الزى يحدد مكانة الفرد فى المجتمع ، وربما أسلوبه فى الحياة ووظيفته . ولا اكون مبالغا اذا قلت اننا عندما نرى اليوم فى مدينة عربية كبرى - مثل دمشق - ثلاثة افراد ، احدهم يضع عمامة فوق رأسه ، والثانى يضع طربوشا ، والثالث يسير عارى الرأس مرجل الشعر ، فإن أول انطباع يتبادر الى ذهن المفكر اننا نلاحظ هو أنهم يمثلون ثلاثة أجيال متعاقبة ، وأن لكل منهم نظرة الى الحياة قد تتباعد و تختلف عن نظرة كل من زميله فى بعض الجوانب ، وأن لكل منهم أسلوبه الخاص فى حياته وفكره الذى يختلف

عن فكر زميليه * وعن هذا المنطلق فهو يحافظ على زيه ويحرص على عدم تغييره ، نعم ، لابد وأن يكون بينهم جميعا قدر من التوافق بوصفهم يعيشون فى مجتمع واحد وفى عصر واحد وفى ظل قدر من الظروف المتشابهة ، ولكن لابد وأن يكون بينهم أيضا قدر من التباين فى تقييم الحياة وفلسفتها * ولذا فأننا نرى أن هذه المبادرة من ابراهيم باشا بطرح العمائم ، وسريان ذلك حتى « انتسخ هذا الزى » تعبر عن اتجاه اشد عمقا مما يتصور البعض على طريق التحول من عصور وسطى الى عصور أخرى حديثة .

وهكذا فإن سنة ١٨٣١ التى شهدت دخول ابراهيم باشا على رأس جيده بلاد الشام - يحمل عقلا جديدا ، وفكرا جديدا ، واسلوبا جديدا ، واتجاها جديدا فى الحياة ، وليس فى الحكم والحرب فحسب - هذه السنة تستحق منا وقفة خاصة ، اذا اردنا ان نعثر على علامة واضحة نتخذها مدخلا لتاريخ الشام الحديث * نعم ، قد يقال ان بلاد الشام لم تظل تحت نفوذ محمد على الاتحوا من تسع سنوات ، وأن تخوف الدول الأوروبية من تضخم قوة محمد على - وخاصة بعد الانتصارات التى حققها الجيش المصرى بقيادة ابراهيم باشا فى قونية ونصيبين سنة ١٨٣٩ من ناحية ، ونظرة القوى الأوروبية الى الدولة العثمانية بعين متطلعة الى اقتسام ارث الرجل المريض من ناحية أخرى * - كل ذلك أدى الى حوادث سنة ١٨٤٠ ، ثم الى فرمان سنة ١٨٤١ الذى حدد دائرة نفوذ محمد على بمصر ، مما ترتب عليه عودة الشام مرة أخرى الى حظيرة الدولة العثمانية * ولكن ما تم فى هذه السنوات القليلة من انجازات على طريق النهضة ، والانطباعات التى تركتها فى عقول اهل الشام ونفوسهم ، كانت لا يمكن ان تنسى أو يزول اثرها فى سهولة .

ان عقارب الساعة لم تعد الى الوراء بعد انسحاب جيوش ابراهيم باشا الى مصر * نحن لا نريد ان نحمل التاريخ اكثر مما يحتمل ، فنقول ان حكم محمد على وادارة ابراهيم باشا قد نقلت بلاد الشام فى مدى بضع سنوات من

العصور الوسطى إلى العصور الحديثة * . ولكن كن ما نريد ان نؤكد هو ان هذا الحكم وهذه الادارة نجحت في مدى تلك الفترة المحدودة في فتح نافذة - ولو محدودة - على منها اهل الشام على العصور الحديثة ، واخذ من خلالها تيار هذه العصور يتسرب تدريجياً - ولكن بصفة منتظمة - الى داخل البلاد ليغير من الجو الفكرى والاجتماعى السائد فيها * وحسب هذه الفترة القصيرة ان يقول فيها أحد العلماء المبرزين من أبناء الشام ما نصه :

« وكان من أول أعمال ابراهيم باشا الجلية في بلاد الشام ترتيب المجالس الملكية والعسكرية ، واقامة مجلس الشورى ، وغيرها من النظم الحديثة ، وترتيب المالية ، فجعل نظاما لجباية الخراج ، ومعاملة الرعايا بالمساواة والعدل ، لاتفاوت في طبقاتهم ومذاهبهم * . وراى البلاد في أيام ابراهيم باشا ابطال المصادرات وتقرير حق التمك * وتوطد الامن في ربوعها ، واحييت الزراعة والتجارة والصناعة » هذا الى ان حكومة ابراهيم باشا في الشام « رفعت ايدي ارباب الاقطاعات ، واعطتهم من الخزانة رواتب تكفيهم على حد الكفاية » ، فضلا عن انها اقامت « العدل بين الرعايا على اختلاف اديانهم وطبقاتهم * ، * ، »

أما برانت - قنصل بريطانيا العام في دمشق - فقد كتب سنة ١٨٥٨ يقول « ان نشاط ابراهيم باشا وحزمه وطد الأمن ، ومد رواق الثقة ، وقد اعتبرت حكومته ظالمة لكنها في الحقيقة حازمة ، ولم تكن لتستطيع خلاف ذلك ، اذ كان عليها اصلا الامور المختلة ، واحلال العدل محضل النوضى والتعصب والقلال التي سادت البلاد * . حتى اغتبط المسيحيون بصفة خاصة لخلصهم من فوضى التعصب » .

واذا كان نفوذ النبوة العثمانية قد عاد الى بلاد الشام بعد انسحاب ابراهيم باشا سنة ١٨٤٠ ، فانه عاد في صورة غير التي كان عليها قبل سنة ١٨٣٠ ، ذلك ان هبة الدولة العثمانية كانت قد ضعفت في نفوس اهل الشام ،

وامتزت صورتها في اعينهم • وأخذوا يتطلعون الى اطار جديد يمكنهم أن يعيشوا داخله ، ومن ناحية أخرى فان اتفاقية سنة ١٨٤٠ خلصت الدولة العثمانية من خطر محمد علي ، ولكنها وضعتها تحت وصاية النفوذ الأوربي • وبالنسبة لبلاد الشام ، حرصت فرنسا على أن تتمتع بمكانة خاصة فيها ، وأن تقوم بدور الحامي للمصالح المسيحية بين ربوعها ، ومن ثم فقد أخذت تتدخل بثقلها السياسي والحضاري في شؤون بلاد الشام • وجاء هذا وذلك من التيارات مصدوبا بفتح ابواب الشام على مصاريعها أمام الحضارة الغربية - بعد أن أخذ يتصدع الحائط الذي طامنا حرص الباب العالي على أقامته في وجه تلك الحضارة لمنع تسربها الى البلاد • وتحت تأثير هذا التيار الجديد أخذت بلاد الشام تبتعد شيئا فشيئا عن الصورة التي ألفناها عليها طوال العصور الوسطى لتكتسب تدريجيا طابعا جديدا اقرب الى العصور الحديثة •

وبعد ، فانه اذا كان تاريخنا العربي في حاجة الى اعادة نظر ، ليكتب من جديد بعد تصحيح بعض مفاهيمه وتعديل بعض مقاييسه ، فاننى انتهر هذه الفرصة - فرصة اجتماع هذا الحشد من صفوة المؤرخين العرب وغيره العرب في اطار مؤتمر علمي يعقد بين رحاب مدينة دمشق التي كانت وستظل القلب النابض لبلاد الشام - لنحاول اعادة النظر في تحديد النهاية الحقيقية للعصور الوسطى ، والبداية السليمة للعصور الحديثة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام • واذا كانت ثمة اعتبارات تاريخية - تخرج عن نطاق بحثنا - تجعلنى اميل الى اتخاذ سنة ١٧٩٨ نقطة بداية حقيقية لتاريخ مصر الحديث ، فان هناك من الاعتبارات والاسانيد ما يجعلنى أرشح سنة ١٨٢١ لتكون نقطة ارتكاز واعية لبداية العصور الحديثة في بلاد الشام •

الحواشي والمراجع

- (١) ابن الحاج : المدخل ١ من ٢٢٧ ، ٢٧٨ - ٢٧٩
- أبو المحاسن : حوادث الدهور ج ٢ من ٥٢٤ ، السخاوي : الضوء اللامع ج١ من ١١٢ .
- (٢) حوادث دمشق اليومية ، سنة ١١٥٧ هـ .
- (٣) حوادث سنة ١١٥٦ هـ .
- (٤) حوادث سنة ١١٦١ هـ .
- (٥) ابن دقماق : الجواهر الثمين من ١١٧ ، المعنى : عقد الجمان - سنة ٧٧٢ هـ ، ٧٧٧ هـ .
- المقريزي : السلوك ج ١ من ٥١٩ - ٥٢٠ ، ٦١٢
- (٦) ابن حجر : انباء الغمر ج ٢ من ٢٧٦ ،
- المقريزي : السلوك ج ١ من ٥١٩ - ٥٢٠ ، ٦١٢ .
- (٧) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٦ من ٧٨٢ .
- (٨) المقدمة ، من ٤٤١ .
- (٩) البديري : حوادث سنة ١١٥٦ هـ .
- (١٠) المصدر السابق ، نفس السنة :
- (١١) الامير حيدر الشهابي : الغرر الحسان في أخبار الزمان (نشر ، رسم ،
- والبيستاني) من ٤٩ .
- (١٢) محمد كرد علي : خطط الشام ، ج ٢ من ٢٨٦ .
- (١٤) الطباخ الحلبي . اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ج ٣ من ٢٥٥ - ٢٥٧ (سنة
- ١٠٥٤ هـ) .
- ١٥) البديري : حوادث سنة ١١٦٦ هـ .
- (١٦) الامير حيدر الشهابي : الدرر الحصان من ٤٠٥ ، ٥٤٤ .
- (١٧) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٣ من ٢٢ .
- (١٨) ابن دقماق : الجواهر الثمين ، من ١٢٢ .
- (١٩) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ من ٥٢٩ .
- (٢٠) ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ من ٢٤٥ .
- D'Arvieux, I, P. 362
- (٢١)
- (٢٢) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ج ٣ (سنة ١٠٥٧ هـ) .
- (٢٣) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٣ من ٢٢ .
- (٢٤) الحلبي : اعلام النبلاء سنة ١٠٥٧ هـ .
- (٢٥) البديري : حوادث دمشق اليومية سنة ١١٥٦ هـ .
- (٢٧) المقريزي : كتاب السلوك ج ٢ من ١٧ ، ج ٣ من ٨٢ - ٨٢ .
- المسقاوي : التبر المسبوك من ٢٦٠ .
- (٢٧) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء - سنة ١٠٧٠ هـ .

- (٢٨) البديري : حوادث دمشق سنة ١١٥٦ هـ .
- (٢٩) الشدياق : اخبار الاعيان في جبل لبنان من ١٧٤ ، القلقسندى صبح الاعشى ج ٤ ص ٢٠٦ وما بعدها ، صالح بن يحيى : تاريخ بيروت من ٢٠ وما بعدها .
- (٣٠) المقرئى : السلوك ج ٢ ص ١٦٠ — انظر كذلك كتاب العصر المالكي في مصر والشام (للباحث) الفصل السابع .
- (٣١) محمد كرد على : خطط الشام ج ٢ ص ٤٢ ، ٤٠ .
- (٣٢) محمد كرد على : خطط الشام . ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .
- (٣٣) انظر حوادث ٧٠٩ هـ ، ٧٨١ هـ ، ٨٢١ هـ ، ٩٢٢ هـ فى :
ابن حجر : انباء الغرر ج ٢ ، المقرئى : السلوك ج ٢ ص ٥٣ ، ٥٤ ، ج ٣ ص ٣٥٤ .
العيني : عقد الجمان سنة ٨٠٩ هـ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٥٤ .
كذلك انظر ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، حوادث ٥٥٢ هـ .
- (٣٤) البديري : حوادث دمشق اليومية — سنة ١٢٥٧ هـ .
- (٣٥) البديري : حوادث دمشق اليومية — سنة ١١٥٧ هـ .
- (٣٦) ابن حبيب : درة الاسلاك ج ٢ ص ٥ ، المقرئى : السلوك ج ١ ص ٤٠٤ . وانظر أيضا كتاب المجتمع المصري فى عصر سلاطين المماليك (للباحث) ص ٩٩ .
- (٣٧) البديري : حوادث دمشق سنة ١١٦٥ هـ (١٧٥١ م) .
- (٣٨) والصحيح وجرسوا ، بالسين ، والاشتقاق من الجرس الذى كان يدق لشدة انتقام الناس وجذبهم للفرجة . امعنا فى التشهير بالمعائب .
- (٣٩) . بمعنى ان وجوههم طليت بالسجام وهو الهياض الاسود ، امعنا فى امتناعهم .
- (٤٠) محمد كرد على : خطط الشام ج ٢ ص ٢٧٧ .
- (٤١) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة . ج ٨ ص ٢١٥ .
- (٤٢) انظر : سهير القلماوى : ألف ليلة وليلة ص ٢٣٢ .
- برنارد لويس . انتقابات الاسلامية .
- وكذلك المجتمع المصري فى عصر سلاطين المماليك (للباحث) ص ٣٦ — ٣٧ .
- (٤٣) ابن اياس : بداية الزهور ج ٢ ص ١٦٦ .
- (٤٤) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢٥ .
- (٤٥) Volney, I, p.139 .
- (٤٦) محمد كره على : خطط الشام ج ٢ ص ١٨ ، ٤٣ .
- (٤٧) الامير حيدر الشهابى : الغرر الحسان فى اخبار الزمان ص ٨٢٧ وما بعدها .
- (٤٨) — الامير حيدر الشهابى : الغرر الحسان فى اخبار الزمان ص ٨٦٥ .
- (٤٩) ومن امثلتها مدرسة عين ورقة سنة ١٧٨٩ ، ومدرسة ماريو حنا مارون سنة ١٨١٢ .
- ومدرسة مار مارون الرومية سنة ١٨١٨ ، ومدرسة رينون سنة ١٨٣١ .
- (٥٠) يوسف الحكيم : بيروت ولبنان فى عهد آل عثمان ص ٣٩ — ٣٢ .
- (٥١) يوسف الدبس : تاريخ سورية ، ج ٨ ، ص ٦٥١ .

(١٠)

ظل الخلافة العباسية في الحركة الصليبية

شاء سوء حظ الخلافة العباسية أن يبدأ تيار الحركة الصليبية فى وقت ضعفت دعائم هذه الخلافة ، وفقد الخليفة العباسى سطوته وقوته بحيث لم يبق له سوى ظل شاحب من النفوذ الروحى بوصفه سليل البيت النبوى الكريم فضلا عن انه خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام فى حكم المسلمين * وهكذا تسترعى انتباه الباحث فى تاريخ الحركة الصليبية - فى الشرق الأدنى - ظاهرة واضحة ، هى ان الخلافة العباسية لم تنهض خلال تلك الحركة بدون راشد فعال فى الدفاع عن الكيان الاسلامى الذى اخذ يهتز تحت ضربات الدخلاء الغربيين ، الذين ثبتوا اقدامهم فى اقليم الجزيرة بشمال العراق ، واقاموا لانفسهم مملكة مرهوبة الجانب فى بيت المقدس ، فضلا عن امارتين بالشام احدهما فى انطاكية ، والاخرى فى طرابلس * ومن تلك المراكز اخذوا ينشئون الحصون والمعاقل ويستولون على المدن والموانى ، ويكيفون الضربات للمسلمين فى الجزيرة وشمال العراق حينئذ وفى الشام ومصر احيانا * بل لقد بلغت بهم الجرأة حد الشروع فى محاولة لهدم مقام الرسول عليه الصلاة والسلام فى المدينة المنورة * * كل ذلك والخليفة العباسى فى حاضرتة يسمع ويرى * * ولا يحرك ساكنا ، او بمعنى ادق لا يقوى على أن يدرك ! ساكنا *

على أن الأمانة التاريخية تتطلب منا عندما نشرع فى تقويم دور الخلافة العباسية فى الحركة الصليبية أن نلاحظ اعتبارين هامين * الاعتبار الأول هو اننا اذا اخذنا بوجهة النظر القائلة بأن الحركة الصليبية لم تكن سوى رد فعل لحركة الفتوح العربية الاسلامية ، وحلقة بارزة فى سلسلة الصراعات بين المسلمين والعالم المسيحى ، وهى الصراعات التى بدأت بخروج المسلمين من شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى ونجاحهم فى اقتطاع اجزاء شتى تعزز بها المسيحية وتعتبرها صفحات رئيسية فى تاريخها وكيانها

وتراثها ...

إذا أخذنا بوجهه النظر هذه فعلى الانسب الدور الفعال الذي نهضت به الخلافة العباسية - منذ مولدها عند منتصف القرن الثامن للميلاد - في الجهاد . وليس هذا مجال الأفاضة في الغزوات التي نأب الخلفاء العباسيون الأوائل على القيام بها في قلب بلاد الروم ، والتي كانت في روحها أكبر وأعظم من مجرد اغارات للسلب والسبي كما يخلو للبعض أن يصورها ، وإنما كانت في المقام الأول فضلا في حركة الجهاد الكبرى التي بدأها المسلمون الأوائل التي استهدفت القضاء على دولة الروم ، بوصفها أكبر قوة مسيحية في الشرق الأدنى ملازمة لقاب العالم الاسلامي .

أما الاعتبار الثاني فهو أنه من العسير أن نطالب الخلافة العباسية بمخالفات الطبيعة والتاريخ ، وهي السنة التي بمقتضاها تمر الدول - في كل زمان ومكان - بمراحل هي أشبه ما تكون بمراحل حياة الفرد . فالنوبة تنشأ مولودا ضعيفا ، تظل تقاوم العوامل المضادة التي تحيط بها عند مولدها حتى تتزعزع وتتجول من بعد ضعف قوة ، ويجتمع لها من أساليب الشباب والقوة ما يمكنها من أداء دورها على مسرح التاريخ . وهكذا حتى تستنفد طاقتها فيدب الضعف في جسمها وتتجول من بعد قوة ضعفا فتأخذ في الذبول تدريجيا حتى يتوقف قلبها عن العمل نتيجة لضرية قد تكون عابرة وقد تكون نهائية ، ولكنها أقوى من أن تحتلها وهي في سن الشيخوخة . ولكننا أن عجز الفرد على شيخوخته لا ينبغي أن ينسبنا ما يكون قد قام به من جليل الأعمال وأفعاله وشبابه . فكلنا قل حكما ، على الدولة العباسية وقيامها ونورها في الحركة الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد . علينا أن نتذكر أن تلك الخلافة كانت تمر عندئذ بدور الضعف والشيخوخة بعد أن أدت دورها في الجهاد كاملا على مسرح التاريخ أيام شبابها وقوتها ، بحيث غدا هذا الدور يشكل صفحة خالدة في تاريخ حركة الجهاد الإسلامي .

· على أنه ليس معنى هذه المقدمة أن الخلافة العباسية وقفت مؤنفاً سلبياً تماماً من قعداء الحروب الصليبية ، وأنها أصمت لأننيها وأغلقت عينيها عن كل ما كان يجرى حولها وعلى مقربة منها من عدوان شنه الصليبيون أنغرييون على المسلمين في الشرق الأدنى ·· ليس هذا هو المقصود وليست هذه هي الحقيقة · لقد تحركت الخلافة العباسية فعلاً في صورة أو أخرى ضد العدوان الصليبي · ولكنها تحركت بالقدر وبالكيفية التي سمحت بهما ظروفهما — وامكانياتهما وطاقاتهما · ولا يقلل من شأن هذا التحرك أنه لم يكن تلقائياً في بعض الأحيان ، ونما جاء نتيجة لاستنتاج المسلمين بها حينما أدت تشن بهم كارثة على أيدي الأعداء ، فلا يجدون أمامهم خطاً يدسئون به سوى الخليفة العباسي في بغداد ·

وصلت الحملة الصليبية الأولى الى الشام في أواخر سنة ١٠٩٧ م (٤٩١ هـ) في وقت انتاب الضعف للخلافتين العباسية في بغداد والفاطمية في القاهرة ، واشتدت الخصومة المذهبية بينهما ، وغدت بلاد اشبام نفسها مسرحاً للصدام بين الجانبين مما أدى الى تفككها وانتهز بعض المغامرين من الأتراك الفرصة للاستقلال بما تحت أيديهم من مدن وتكوين أمارات صغيرة لأنفسهم ، سادت فيما بينها بعض المنازعات والانقسامات · أما القوة الكبرى التي كانت تهيمن على الخلافة العباسية ، وهي دولة الأتراك السلاجقة ، فقد تعرضت هي الأخرى للتفكك والانقسام ، وخاصة بعد وفاة السلطان ملكشاه سنة ١٠٩٢ ، مما زاد من حدة الخلافات بين أمراء السلاجقة بعضهم وبعض · وفي هذا الجو المشحون بالانقسامات والخلافات العنصرية ، والأذهبية والسياسية ، لم يصعب على الصليبيين اقتحام بيت المقدس في صيف سنة ١٠٩٩ وقتل ما يزيد عن سبعين ألفاً من المسلمين أجأوا الى المسجد الأقصى محتمين به من وحشية عدو متعطش للدماء (١) ·

وفي وسط تلك المحنة التي حلت بالمسلمين في الشام لم يجدوا أمامهم

سوى الخلافة العباسية في بغداد يستصرخونها ويطلبون النجدة منها ، فاتجه قاضى دمشق زين الدين أبو سعد الهروى الى بغداد ليخبر الخليفة العباسى المستظهر بالله بفداحة الكارثة التى حلت بالمسلمين * ولم يلبث أن اجتمع فى بغداد المستفرون من اهل الشام « وحضروا فى آندريان ، وقطعوا شعورهم واستغاثوا وبكوا ، وقام القاضى فى الديوان وأورد كلاما أبكى الحاضرين (٢) ٠٠٠ » ولكن الخليفة المستظهر بالله العباسى كان لا حول له ولا قوة ، يستظل بحماية بركياروق سلطان السلاجقة * اما بركياروق نفسه فقد اكتفى عند وصول الصليبيين أمام انطاكية بأن عهد الى تابعه كربوغا اتاك الموصل بالخروج على رأس جيشه لانقاذ انطاكية من حصار الصليبيين ، ولكن كربوغا قام بحملة فاشلة انتهت بهزيمته أمام انطاكية فى أواخر يونيو ١٠٩٨ ثم انسحابه عائدا من حيث أتى (٣) *

على أنه من الخطأ أن نتصور أن موقف الخليفة المستظهر بالله من تلك الأحداث كان سلبيا على طول الخط ، إذ من الثابت أن الخليفة أرسل الى الأسطان بركياروق - الذى كان عندئذ فى نيسابور - يستغفره لحرب الفرنج * وكان ذلك بمجرد سماعه الاخبار الأولى عن الكوارث التى أخذت تترى على المسلمين بالشام نتيجة للغزو الصليبي * فلما وصل وفد الشام فى انعم التالى الى بغداد ، واستثار الراى العام بشرح موقف المسلمين بالشام ، أرسل الخليفة مرة أخرى الى العسكر السلجوقى يخبره بخطورة الموقف (٤) وإلى هنا تكون الخلافة العباسية - فى نطاق امكاناتها والظروف التى احاطت بها عندئذ - قد أدت واجبتها حيث أنها كانت محرومة من قوة ضاربة تخضع لها خضوعا مباشرا وتاتمر بأمرها إذ كانت مثل هذه الترة لا تتوافر الا للسلاجقة حماة الخلافة ، وقد ظهر أن سلاجقة فارس لم يولوا خطر الصليبيين ما يستحقه من اهتمام ، اما لاحتلال أمرهم ، واما لانشغال بركياروق بالحروب والخلافات الداخلية مع اقاربه من أبناء البيت السلجوقى *

وخان من الطبيعي الا يقتنع الصليبيون بمملكة أسسوها في بيت المقدس ،
وامارتين في الرها وانطاكية ، وانما ازداد شترهم في الأرض العربية بعد ما
لمسوه من تفكك المسلمين في المنطقة وضعفهم . هذا الى أن كل امير كبير من
الأمراء الذين تزعموا الحملة الصليبية الأولى أتى الى الشرق وهو يحلم باقامة
امارة لنفسه في الشام . ومن هؤلاء الأمراء كان الأمير ريموند الصنجيلي
الذي ظل يدس بمرارة قاسية بعد أن نجح زملاؤه بلدوين البواوني وبوهيموند
التوروماني وجودفري البولوني في اقامة امارات لانفسهم في الرها وانطاكية
وبيت المقدس بالترتيب ، في حين ظل هو بلا أرض . وكان أن فكر ريموند
الصنجيلي في اقامة امارة لنفسه حول مدينة طرابلس فاستولى على طرسوس
شمالا وجبيل جنوبا وبقي أن يستولى على مدينة طرابلس نفسها لتكون مركزا
لامارته . واذا كان ريموند الصنجيني قد مات سنة ١١٠٥ م فان خلفاءه
شددوا الحصار على طرابلس ، وعندئذ اضطر صاحبها فخر الملك بن عمار
الى السفر في ربيع سنة ١١٠٨ الى بغداد لطلب النجدة من الخليفة المستظهر
العباسي والسلطان محمد السلجوقي (١١٠٤ - ١١١٧ م) (٥) وتلقى رواية
ابن الاثير عن رحلة ابن عمار الى بغداد ضوءا ساطعا على مدح تفكك المسلمين
في المشرق عندئذ وضعف الخلافة العباسية وانحلال السلطنة السلجوقية ، اذ
لم يجد ابن عمار من الطرفين سوى الكلمات المعسولة والسؤال « عن حالة وما
يعانيه في مجاهدة الكفار ويقاسيه من ركوب الخطر في قتالهم !! (٦) » .
ولكنه لم يظفر بشيء من المعونة المنشودة مما جعله ينصرف عائدا الى امارته
في اغسطس سنة ١١٠٨ بخفي حنين . وما كاد ابن عمار يصل الى الشام حتى
سمع بأن الفاطميين في مصر قد خطفوا طرابلس منه اثناء غيابه ، وان كانوا
لم يستطيعوا حماية البلد فاستولى عليه الصليبيون في يوليو سنة
١١٠٩ (٧) :

ولم يستطع اهل الشام كلما حلت بهم كارثة على ايدي الصليبيين أن

يتناسوا الخليفة العباسي في بغداد والدور المعروض أن ينهض به لكشف تلك الغمة التي حلت بالمسلمين * من ذلك أنه عندما أخذ الصليبيون يهددون دمشق ذاتها فأغاروا على غوطتها أكثر من مرة ، اضطرب بعض التجار من أهل الشام ، وعنى رأسهم النقيه عبد الوهاب بن عبد الواحد الشيرازي المعروف بابن الحنبلي ، الى قصد بغداد سنة ١١٢٨ م يخبرون بمدى ما يتعرضون له من أخطار ، ويأمن الفرنج وصوله الى باب دمشق * ويبدو أنهم لم يجدوا أذنا صاغية في بغداد ، الأمر الذي جعلهم يحطمون منابر المساجد في بغداد ، ليستلفتوا انظار المسلمين ويستثيروا حماسهم وعيرتهم الدينية * ولم يجد الخليفة المسترشد العباسي وسيلة لارضائهم وتهديتهم سوى أن يعدهم بالاتصال بالسلطان السلجوقي ليخبره بما يتعرض له أهل دمشق (٨) *

ولا أدل على نظرة المسلمين في المشرق الأدنى الى الخلافة العباسية ، وتمسكهم بهدأب سلطانها الروحي ، من أنه حدث سنة ١١٣٠ ، ان دارت موقعة عند عين زربة بين ايلغازي بن الدانشمند صاحب ملطية من ناحية وبوهيموند الثامى صاحب انطاكية من ناحية أخرى * وفي تلك الموقعة انتصر الاتراك وقتل بوهيموند الثاني ، فأسرع الأمير ايلغازي الى حزن رأس بوهيموند وارسالها الى الخليفة العباسي في بغداد - ومعها هدايا كثيرة من الخيل والسلاح - ليشعره بما حققه من انتصار على الصليبيين (٩) *

وكان ان مرت الخلافة العباسية بدور جديد من الصحوة على عهد الخليفة المسترشد (١١١٨ - ١١٣٥ م / ٥١٢ - ٥٢٩ هـ) الذي عرف بعزوه الهمة والرغبة في استرداد ما كان لآل بيته من هيبة ونفاذ كلمة * وقت استغل حالة الضيق التي حلت بالناس في بغداد ، من ارتفاع الاسعار ونقص الغلال وانتشار الفساد - يقوم بعدة اصلاحات حبيته في قلب رعاياه ، وخاصة الفقهاء ورجال الدين الذين اكبروا فيه محاربه الفساد وتحريمه الخمر وتبعية المفسدين وحرصه على نشر العدل * ثم ان الخليفة المسترشد عزم على أن يقود

الجيش بنفسه لمحاربة الخارجين عليه ، وهذا امر لم يمكن للخلفاء العباسيين به عهد منذ امد بعيد . على ان قيام المسترشد بمحاربة ديبس بن صدقة سنة ٥١٧ / ١١٢٣ م ، واضطرار ديبس بعد ان حلت به الهزيمة الى الفرار الى البصرة ثم الى الشام ، جعل السلطان محمد السلجوقي يتخوف من نوايا الخليفة وطموحه . ويبدو ان المسترشد كان يستعد فعلا للدخول في معركة ضد السلاجقة لتحرير الخلافة العباسية من وصايتهم بدليل عنايته بأمر سـور بغداد .

هذا الى ان المسترشد وقف موقفا حازما من شحنة بغداد يرشق الزكوى ، فقرر هذا الى سيده السلطان محمود وشكا اليه وحذره جابج الخليفة واعلمه ان نفسه قوية بعد ان قاد الجيش . واذا كان الموقف بين المسترشد والسلطان محمود قد انتهى بخضوع الخليفة بعد ان حلت به الهزيمة ، « واعتذر السلطان مما جرى ، وعفا عن اهل بغداد جميعهم (١٠) » سنة ١١٢٧ ، فان طموح المسترشد جعله يصطدم مرة اخرى بالسلطان محمود السلجوقي (١١٢٤ - ١١٥٢) حتى دفع الخليفة ثمن طموحه اخيرا ، فوقع اسيرا في يد السلطان ثم انتهى الامر بقتله على ايدي بعض الباطنية سنة ١١٢٥ (١١) .

ومن الخطأ ان نتصور ان هذه الصهوة التي مرت بها الخلافة العباسية في ذلك الدور قد انتهت بمقتل الخليفة المسترشد . لأن سياسة هذا الخليفة اثارت الامل في نفوس كثيرين ممن عطفوا على الخلافة وضاقوا ذرعا بتسلط المتسلطين عليها . ومن ناحية اخرى فانه في وسط الغمة التي احاطت بالمسلمين نتيجة الغزو الصليبي اخذ كثيرون في مختلف انحاء العالم الاسلامي يتدبرون الاسباب والعلاج ، فرأى بعضهم ان من اسباب اختلاف امور المسلمين تدهور شأن الخلافة بدليل ان الاسلام حقق اعظم صفحات مجده في ظل الخلافة بالذات ، وان العلاج لمواجهة الازمة الخطيرة التي يمر بها العالم الاسلامي ينبغي ان يبدأ بالنفخ في صورة الخلافة وحياء قوتها ومجدها واستعادة (م ٣٠ - تاريخ الاسلام)

فحيثما يتمكن المستنعمون في ظلها من مواجهة الخطر الفادح الذي يهددهم .

وهكذا لم يستسلم الخلفاء بعد المسترشد ، فقام الخليفة الراشد (١١٣٥ - ١١٣٦) بمنازلة السلطان محمود السلجوقي ، حتى انتهى الأمر بخلع بعد قليل وقيام المقتدى لأمر الله بالخلافة (١١٣٦ - ١١٦٠) ، وبوفاة السلطان مسعود سنة ١١٥٢ (٥٤٧ هـ) بدأ الأمل كبيرا أمام الخليفة في استرداد شيء من مكانته المفقودة ، لأن مسعود كان في حقيقة الأمر آخر سلاطين السلاجقة الأقوياء ، مما جعل دولة السلاجقة تترنح ترنحاً واضحاً بعد وفاته . وهكذا ما كاد الخليفة المقتدى لأمر الله يسمع بوفاة مسعود ، حتى طرد شحنة السلجوقية وأخذ داره ودور أصحاب السلطان السلجوقي واستولى على كل مالهم في بغداد ، وكل من عنده وديعة لأحد منهم أحضرها بالديوان . هذا إلى أنه جمع الرجال والعساكر وأكثر من جنده وأرسلهم للاستيلاء على سائر البلاد العراقية مثل الحلة واسط وغيرهما . بل لقد خرج الخليفة المقتدى بنفسه أقوى جنده . ومن أجل التقرب إلى الله وطلب رضائه وتأيينه من ناحية ، والتقرب إلى رعاياه والطمع في مزيد من تجاوبهم مع الخليفة من ناحية أخرى ، أمر الخليفة المقتدى لأمر الله بآراقة الخمر ومحاربة الفساد والنهي عن المنكر .

على أنه إذا كانت الخلافة العباسية في صحتها الجديدة تريد أن تستعيد مجدها المفقود ، فانه كان عليها أن تجعل نفوذها عالياً كما كان في الماضي البعيد ، ومعنى هذا ألا يقنع الخليفة العباسي باستعادة مكانته في العراق فحسب ، بل كان يتحتم عليه أن يجعل نفوذه ملموساً محسوساً به في بقية أنحاء العالم الإسلامي ، وخاصة أن الخلافة الفاعلمية التي ظلت تنازع العباسيين نفوذهم الروحي والسياسي أمداً طويلاً بدت في ذلك الدور - عند منتصف القرن الثاني عشر للميلاد (السادس الهجري) وقد انتابتها أعراض مرض

الموت وكان من الطبيعي ان يصرف الخلفاء الفباسيون انظارهم عن اقاليم فارس والشرق حيث كان نفوذ السلاجقة لا يزال قائما ، وان يوجهوا عنايتهم تجاه الشام ومصر حيث بدأ تمزق العالم الاسلامي واضحا جليا .

هذا بالإضافة الى ما كان يتعين على الخلافة العباسية في صخوتها الجديدة من اظهار قدر من الاهتمام بالخطر الصليبي لئلا تخلف في بغداد في صورة الزعامة العليا للمسلمين الذائفة عز سلاطنته وحقوقه ضد عدوان المعتدين .

وشاءت الظروف عندئذ ان تدخل القوى الاسلامية في الشام مرحلة جديدة من تاريخها هي مرحلة الجبهة المتحدة في مواجهة الخطر الصليبي ، ذلك ان البرسقي حاكم الموصل من قبل السلطان السلجوقي استطاع ان يضم اليه حلب سنة ١١٢٥ م (١٢) وبذلك تمكن حاكم واحد من حكام المسلمين من ان يجمع في قبضته القبة بين هذين الركزين في شمال العراق وشمال الشام ، مما جاء اعلانا لقطع الصلة بين امارة الزها الصليبية من ناحية وبقيّة الجسد الصليبي ببلاد الشام من ناحية اخرى ، فضلا عما كان في ذلك من بداية عملية لتكتيل القوى الاسلامية في الشرق الأدنى . وعند وفاة عن الدين مسعود بن البرسقي اتابك الموصل وحلب سنة ١١٢٧ م وقع اختيار سلطان السلاجقة على عماد الدين زنكي ليلى اتابكية الموصل وحلب ، فاستولى على الموصل سنة ١١٢٧ ثم على حلب في العالم التالي (١٣) . وقد واجه زنكي كثيرا من الصعاب لأنه في الوقت الذي أخذ يحارب الصليبيين ويعمل على توسيع نطاق الجبهة الاسلامية ، اذا به يفاجئ سنة ١١٣٣ بهجوم الخليفة المسترشد العباسي على الموصل من جهة وهجوم اتابك دمشق اسماعيل بن بوري على حماة والاستيلاء عليها في نفس السنة من جهة اخرى (١٤) على ان الموقف سرعان ما تبديل في صالح زنكي بعد ان فشل الخليفة المسترشد في الاستيلاء على الموصل والارتداد الى بغداد ، واضطراب احوال اتابكية دمشق نتيجة لسوء سياسة اسماعيل بن

بورى الذى لم يلبث أن قتل سنة ١١٢٥ م (١٩) . وهكذا تمكن زنكى فى السنوات التالية من التفرد للخطر الصليبي وانزال عدة ضربات قاسية بالصليبيين (١٦) حتى انتهى الأمر بسقوط الرها فى قبضته سنة ١١٤٤ (١٧) . وعند مقتل زنكى سنة ١١٤٦ اسانف ابنه نور الدين محمود سياسته فى جهاد الصليبيين من ناحية وفى توحيد قوى المسلمين من ناحية أخرى . وهنا يبدو أن نور الدين محمود كان بعيد النظر ، فأدرك أنه فى سياسته الواسعة المتعددة الاطراف ضد الصليبيين والقوى الاسلامية المناوئة للوحدة جميعا . . . أدرك أنه فى حاجة الى مساندة الخلافة العباسية ، ليضفى على شخصه وعلى سياسته وعلى ما يقوم به من أعمال صبغة شرعية . ولذا أخذ نور الدين محمود يبتعد رويدا عن سياسة ابيه عماد الدين زنكى فى استعداد الخليفة العباسى من أجل استرضاء السلطان السلجوقى . وخير ما يوضح هذا الاتجاه ما فعله نور الدين عندما أوقع بالامير ريموب دى بواتيه صاحب انطاكية فى موقعة انب سنة ١١٤٩ . وكان ريموند هذا « عاتيا من عتاة الفرنج وعظيما من عظمائهم (١٨) » . لذلك ما كان نور الدين محمود يقضى عليه وعلى جيشه فى موقعة انب المذكورة ، حتى اظهر المسلمون فرحتهم العظيمة ، وعبر نور الدين عن هذه الفرحة بأن ار بوضع رأس ريموند وذراعه الايمن فى صندوق من الفضة وأرسلها الى الخليفة العباسى فى بغداد (١٩) .

وكان من الطبيعي أن يزداد التقارب بين نور الدين والخليفة العباسى بعد وفاة السلطان مسعود سنة ١١٥٢ م ، وهو الذى يوصف عادة فى المصادر بأنه آخر سلاطين السلجقة الاقوياء . وكان ذلك فى الوقت الذى استمر نور الدين محمود ينتقل فى بلاد الشام من نجاح الى آخر . فبالاضافة الى الضربات الموفقة التى استمر يكيها للصليبيين ، نجح فى الاستيلاء على دمشق سنة ١١٥٤ م (٢٠) . يبدو ان الخليفة العباسى المقتفى لأمر الله رأى فى نور الدين محمود القوة القادرة على تخليص الخلافة العباسية نهائيا من خلافة الفاطميين بالقاهرة ، وأنه بحكم ما حققه من قوة وتفوذ فى الشام بعد أن

يجمع في قبضته القوية بين حلب ودمشق يستطع أن يجهز على الخمسة لفاطمية .

ويفسر هذا الاتجاه أن الخليفة العباسي المقتدى لأمر الله ما كاد يسمع بمقتل الخليفة الظاهر الفاطمي سنة ١١٥٤ حتى يادر المقتدى - وزيره هبيرة - بأن يسأل عهد إلى نور الدين محمود ، بتوليته مصر وأعمالها والساحل ، ويصحبه العهد المذكور تحف وهدايا . . . هذا في الوقت الذي ما زالت الخلافة الفاطمية حية ترزق (٢١) !!

ثم كان أن حدث عند وفاة قطب الدين حردود أتابك الموصل سنة ١١٧٠ - وهو أخو نور الدين محمود - أن أسرع نور الدين إلى الموصل ليستولى عليها في يناير سنة ١١٧١ ، وعلمته يادر الخليفة العباسي المستنصر بأمر الله إلى انتهاز الفرصة لتأكيد حسن علاقته بنور الدين ، فأرسل إليه - وهو على حصار الموصل - خلة تكريماً له واعتزازاً بقدرة (٢٢) .

وفي تلك الأثناء كان التسابق على أشده ، بين نور الدين مجبوس من ناحية وعموري الأول ملك الصليبيين في بيب المقدس من ناحية أخرى حول الفوز بمصر (٢٣) ، حتى انتهى الأمر بفوز قوات نور الدين بقيادة شيركوه ، الذي خلع عليه المعاضد - آخر الخلفاء الفاطميين - خلة الوزارة بسنة ١١٦٩ م (٢٤) . ولم يلبث أن توفي شيركوه بعد شهرين ، فخلفه في منصبه الوزارة ابن أخيه صلاح الدين (٢٥) . ولا شك في أن شيركوه ومن يعسده صلاح الدين أحصا بحرج كبير يوهن كل واحد منهما وزيراً للخليفة الفاطمي الشيعي ، في الوقت الذي يعين عن القوة الفعلية لسيدة نور الدين محمود السنن الذي تربطه علاقات نامية بالخلافة العباسية في بغداد . وبعبارة أخرى فقد كان لكل من شيركوه وابن أخيه صلاح الدين سيدان أحدهما سنن والآخر شيعي . وكان جناح الدين نفسه شافعي المذهب ، أخذ يعمل منذ أن استتبت له الأمور في مصر على تدعيم المذهب السنن بوجه عام والشافعي بوجه خاص

من كثافة انشغالهم بالعلماء ، فقللهم مدلولهم المشايخية ، وأحل قضاة الشافعية محل قضاة الشيعة . ذلك والخليفة العاضد الفاطمي في قصره مريض ولكنه يحضر يردق ، يسمع ويرى (٢٦) .

ومهما يقال من أن صلاح الدين مائل بشيذه نور الدين عندما ألح عليه الأخير في سرعة إسقاط الخلافة الفاطمية والدعوة في مصر للخليفة العباسي ، فإن الانقلاب الحتمي تم أخيراً في أول جمعة سنة ٥٦٧ هـ (سنة ١١٧٢ م) عندما دعى في القاهرة للخليفة العباسي المستضيء بأمر الله ، وبذلك حدث التجول من المذهب الشيعي إلى المذهب السني في هدوء ، ولم ينتطح فيه عيزان ، علي قول المؤرخ ابن الأثير . ولم يلبث الخليفة العاضد الفاطمي أن توفي يومئذ ذلك ثلاثة أيام بعد أن سمع بزوالة دولته وسقوط خلافته ، إذ منع صلاح الدين رجاله من إزعاجه بذلك الخبر أثناء مرضه ، فإن عوفي فهو يعلم ، وإن توفي فلا ينبغي أن تعجبه بهذه الجائحة قبل موته (٢٧) .

وكان من الطبيعي أن تقام الاحتفالات في بغداد تعبيراً عن شعور الفرح بذلك النصر الضخم الذي تحقق للخلافة العباسية ، فزينت مدينة السلام أجمل زينة وضربت فيها القباب - وهي أقواس النصب (٢٨) - ، وإنبرى الشعراء - وعلى رأسهم سبط بن التعاويذي - يهتفون بالخليفة العباسي المستضيء بهذا النصر العالمي الذي تحقق له (٢٩) . أما نور الدين محمود فقد أرسل البشارة إلى الخليفة المستضيء على يد الشيخ شهاب الدين المطهر بن شرف الدين بن غصرون ، فخلع الخليفة على البشير ، ورد بارسال الهدايا والخلع مع الخادم عماد الدين صفدل إلى كل من نور الدين وصلاح الدين . وفي الخلع الخاصة بنور الدين محمود طوق فيه ألف دينار ، فضلاً عن سيقين لقور العين ، أحدهما خاص بتقلده حكم الشام والأخر بتقلده حكم مصر ، على أن يكون صلاح الدين نائبه في مصر ، ولكلا منهما الأعلام والرايات المسودة مشحاناً بالصاميين (٣٠) .

ومهما يكن من أمر ، فإنه باستيلاء قوات نور الدين محمود على مصر ،
اعتدت الجبهة الإسلامية المتحدة من الغزوات إلى النيل ، وغدا نور الدين يجمع
فى قبضته القوية بين الموصل وحلب ودمشق والقاهرة ، وهو وضع لم يرض
عنه الصليبيون - وخاصة فى بيت المقدس - مما أن باحتدام معركة الجهاد
وفى تلك المعركة ظهر جليا أن الخلافة العباسية لا تستطيع أن تقوم بدور جدى
فعال لمساعدة نور الدين والمسلمين فى مواجهة الخطر الصليبي ، كما بدا
جليا أن نور الدين محمود كان فى غير حاجة الى أية مساعدة خارجية قد تكون
على حساب سيادته واستقلاله ، وربما أفقدته بعض المكاسب الضخمة التى
حققها . ولذا نجد الطرفين - الخليفة العباسى من ناحية ونور الدين محمود
من ناحية أخرى - يكتفيان بالمعاملات المتبادلة بينهما تعبيرا عما يسود العلاقة
فيما بينهما من ود وصفاء . من ذلك أن نور الدين كثيرا ما حرص على إرسال
جانب من الغنائم التى يفتنهما من الصليبيين الى الخليفة فى بغداد ، بل ربما
أرسل إليه بعضا من رؤوس قتلى الفرنج وسلاحهم . ولما تم لصالح الدين
اسقاط الخلافة الفاطمية فى مصر والدعوة للخليفة العباسى ، أرسل صالح
الدين الى سيده نور الدين بعض ما استولى عليه من قصور الخلافة بالقاهرة
من أموال وتحف ، فبادر نور الدين بإرسال جانب منها هدية للخليفة العباسى
فى بغداد ، حيث احتشد الناس للفرجة عليها (٣١) .

ثم كان أن توفى نور الدين بدمشق سنة ١١٧٤ قبل أن يتغير الموقف بينه
وبين صالح الدين الذى كانت له اطباعه الخاصة فى مصر (٣٢) . وسرعان
مادب الخلاف بين أمراء نور الدين فى دمشق وحلب ، فى الوقت الذى كان
ابنه الصالح اسماعيل صبيا صغيرا فى الحادية عشر من عمره . وما كاد
صالح الدين يتلقى دعوة من أمراء دمشق بالحضور الى الشام ، حتى يادر
بالذهاب ، ونجح بعد جهد كبير فى إعادة توحيد الجبهة الإسلامية المتحدة ،
معتبرا نفسه ورث سيده نور الدين محمود لا فى ممتلكاته الواسعة فى الشام
ومصر فحسب ، بل أيضا فى سياسته الخاصة بالجهاد ضد الصليبيين . ومهما

يكن صلاح الدين متظاهرا في تلك المرحلة بأنه اتى من مصر لمرأية حقوق الصالح اسماعيل ، فان الحقيقة الثابتة هي ان صلاح الدين كانت له آماله وطمحه الخاصة ، التي ظهرت فعلا قبل وفاة سيده نور الدين (٢٣) .

وبهذه في موضوعنا بالنسبة لسياسة صلاح الدين ان العلاقة بينه وبين الخلافة العباسية ازدادت رسوخا وثباتا ، بحيث فاقت بكثير ما كان هناك بين سيده نور الدين محمود والخلافة العباسية في بغداد . وليس من الصعب علينا تفسير هذه الظاهرة تفسيراً تاريخياً في ضوء المصالح المتبادلة بين صلاح الدين من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية اخرى . فيصرف النظر عن مذهب صلاح الدين السننى وولائه - هو واهل بيته - ولاءا روحيا للخليفة العباسى ، يجب ان نضيف ان صلاح الدين عندما خرج من مصر سنة ١١٧٤ م (٧٥٠ هـ) ليطوى تحت نفوذه ممتلكات نور الدين محمود بالشام ، انما كان يحس في قرارة نفسه انه يقوم بعمل غير شرعى ، لأن نور الدين له ابنة الصالح اسماعيل الذى من حقه وحده ان يرث ابيه فى ملكه العريض لا فى الشام فحسب بل فى مصر ايضا . هذا بالاضافة الى ان البيت الزنكى بالموصل ممثلا فى سيد الدين غازى بن زنكى - وهو اخو نور الدين محمود - عز عليهم ان ينتزع صلاح الدين - وهو أحد الاتباع - ملك مصر والشام . ولا عبرة بما يمكن ان يقال من ان صلاح الدين انما فعل ذلك من اجل جمع شمل المسلمين تهديدا لحركة الجهاد الكبرى التى كان يعتزم القيام بها ضد الصليبيين ، وانه أعلنها فى صراحة عند خروجه الى الشام سنة ١١٧٤ هـ انا لا نؤثر للاسلام واهله الا ما جمع شملهم والى كلمتهم (٢٤) ، اذ كان من الممكن ان يعمل صلاح الدين على جمع شمل المسلمين فى مصر والشام ونكن لحساب اصحابه الشرعيين من النوريين والزنكيين . وتحت تأثير هذا الاحساس كان لابد لصلاح الدين من دعاة يرتكن اليها حكمه وتضفى عليه وعلى دولته مصبغة شرعية . وهل هناك دعاة من هذا النوع افضل من رضاء الخليفة العباسى عنه وثأبيده له

ومباركته كل خطوة من خطواته ؟

يضاف الى هذا ان الخلافة الفاطمية سقطت عملا سنة ١١٧١ م على يد صلاح الدين ولكنها خلفت وراءها ديولا لا يستهان بها . وليس من السهل ان نتصور الجهود الضخمة التي بذلها الخلفاء الفاطميون في مصر - وخاصة في عصرهم الاول - من اجل الدعاية لمذهبهم ونشره ، وقد انتهى اثرها فجأة في البلاد لمجرد ان صلاح الدين أمر بالدعاء للخليفة العباسي في مساجد القاهرة . ويثبت الواقع انه رغم كل ما قام به صلاح الدين من محو وازالة المذهب الفاطمي الشيعي في مصر ، ورغم كل ما قام به من جهود في اضطهاد اتباع ذلك المذهب وتتبع آثارهم ، ورغم حرصه الشديد على اعلاء المذهب السني عن طريق المدارس التي انشأها والفقهاء الذين استعان بهم . . . رغم كل ذلك فقد بقي المذهب الشيعي في مصر له انصاره واتباعه الذين لجأوا الى الثورة والعمل جهرا حيناً ، وإلى التستر والعمل سرا أحيانا مما سبب انزعاجا لصلاح الدين وخلفائه بين فينه وأخرى . بل لقد بقي ظل من التشيع في مصر واضح الأثر حتى عصر سلاطين المماليك ، مما سبب مشاحنات واضحة بين السنة والشيعة طوال ذلك العصر (٣٥) . وقد أحس صلاح الدين بخطر الشيعة على كيانه بعد أن تعرض لعدة مؤامرات من حانبيهم في مصر ، فضلا عن المؤامرات التي دبرها الباطنية لقتله بالشام (٣٦) وازاء هذا الخطر الذي هدد صلاح الدين من جانب الشيعة ، وجد نفسه مضطرا للارتقاء بين أحضان الخلافة العباسية لما للطرفين من مصلحة واحدة ضد عدو مشترك .

هذا عن جانب صلاح الدين ، أما عن جانب الخلافة العباسية ، فانها لم تنس ان الخلافة الفاطمية في القاهرة نحررت على أيدي صلاح الدين . ولا شك في أن الخلافة العباسية في بغداد نظرت بعين الرضا والارتياح الى الجهود الكبيرة التي بذلها صلاح الدين في استئصال جذور التشيع من مصر وتوطيد دعائم المذهب السني . ومن ناحية أخرى فان الخلافة العباسية في صحتها كان يمنيها في المقام الأول أن يكون لها في مصر والشام رجل قوى يدين لها

بالتيمية للروحية على الأقل ، ويجعلها موضع تقديره ، ويذكرها بالاحترام في كل خطوة من خطواته ، ويدسوها على منابر المساجد في بلاده . . . ولا يهم يعرف ذلك أن كان هذا الرجل صاحب حق شرعي في الحكم أو لم يكن . فإذا لم يكن له حق شرعي في الحكم فليضف عليه ضيفة رسول الله (ص) في حكم المسلمين ما يفقده من شرعية .

وهكذا اتفقت الأهواء واشتركت المصالح وتوحدت الغايات ، فما كان صلاح الدين ينتصر على خصومة الزنكيين عند قرون جماء سنة ١١٧٥ ، ويكشف القباب عن حقيقة موقعة يقطع الخطبة للمصالح اسماعيل بن نور الدين وإزالة اسمه عن السكة والتقلب بلقب « ملك مصر والشام » ، حتى يأمر الخليفة المستضيء بالله العباسي في بغداد إلى اقرار الوضع الجديد لصلاح الدين وأرسل إليه الخلع فوصلته وهو بحماه (٢٧) .

وفي تلك المرحلة لم يغفل صلاح الدين أمر الصليبيين ، وإنما كان يعمل باحدى يديه في إعادة توحيد الجبهة الاسلامية ، ويلوح باليد الأخرى للصليبيين حتى لا يتمادون في طغيانهم وعدوانهم . وقد حدث سنة ١١٧٩ أن نجح صلاح الدين في انزال عدة ضربات قاسية بالصليبيين ، توجهها بالاستيلاء على حصن جسر بنات يعقوب ثم تخريبه واحراقه (٢٨) ، وعندئذ اسرع صلاح الدين بالكتابة إلى الخليفة العباسي مشيراً ، فأمر الخليفة بإعلان الأفراح في بغداد ، وضرب البوقات والدباب على أبواب الأمراء (٢٩) .

ثم حدث سنة ١١٨٢ م (٥٧٧ هـ) أن توفي الملك الصالح اسماعيل بن نور الدين محمود ، فبادر صلاح الدين بالكتابة إلى الخليفة العباسي يستأذنه في الاستيلاء على حلب حتى تكون سيطرته عليها رسمية وفعلية ، ولوح له في تلك الرسالة بأن جماعة الاتابكة يسعون إلى تفريق الكلمة ، وأنهم يستنهضون الفرنج لقتال المسلمين ويستعينون عنهم بالاسماعينية (٤٠) .

وهكذا جهر انتهى صلاح الدين من إعادة توحيد الجبهة الاسلامية

سنة ١١٨٦ بعد ان استولى على حلب سنة ١١٨٢ تم بجلت الموصل تحت طاعة سنة ١١٨٦ ، وبذلك غدا في وسعة ، ان ينصرف بكليته الى الفرنج ،

وفي مرحلة الجهاد الكبرى ضد الصليبيين حرمن صلاح الدين على ان يحتفظ بعلاقاته القوية مع الخلافة العباسية في بغداد حتى تبدو الصبغة الدينية لحروبه واضحة جلية ، ويظهر امام المسلمين كافة في صورة المجاهد الذي يحظى بعطف الخلافة ورضائها . ولا يخفى علينا ان الجيش الذي دخل به صلاح الدين حروبه الطويلة ضد الصليبيين كان يتألف من عناصر شتى من عرب واكراد وتركمان وأتراك ، بعضهم من الجزيرة والبعض الآخر من المناطق الواقعة شمالي الشام وشرقي آسيا الصغرى ، وفريق ثالث من مصر ، فضلا عن اهل الشام . وهذه الجماعات المتباينة في الجنس واللغة واللهجة وطبيعة بيئة بلاديها ، لم يربط بين انفرادها سوى رباط الدين ولم يؤلف بين قلوبها سوى الرغبة في الجهاد في سبيل الله . واذا كان الدين هو العامل القوي في ضم صفوف الفئات المتباينة التي تألف منها جيش صلاح الدين ، فلاقل من ان يحرص صلاح الدين على ابراز الطابع الديني في حركته وذلك عن عدة طرق ابرزها اظهار الخليفة العباسي دائما في الصورة بوصفه امير المؤمنين وخليفة الرسول (ص) في حكم المسلمين . وهناك اكثر من اشارة في المصادر المعاصرة الى ان عسكر صلاح الدين ابدوا تذمرهم اكثر من مرة عندما طال بهم الامر واشتدت بهم الرغبة في العودة الى ديارهم ، مما اضطر صلاح الدين احيانا الى اتخاذ سلوك معين «لسأمة العسكر وتطهيرهم بالمخالفة» (٤١) ، وفي تلك الظروف لم يكن امام صلاح الدين سوى تقوية روابطه بالخلافة العباسية في بغداد ليستمد منها العون الروحي والادبي والمعنوي ، لا اكثر .

وتحوى رسائل العماد الاصفهاني مجموعة طيبة من المكاتبات المتبادلة بين صلاح الدين من ناحية ، والخلافة العباسية في بغداد من ناحية اخرى ،

وكلها تشهد على حرص صلاح الدين على استرضاء الخلافة والتصحيح باعتبارها .
من ذلك أن صلاح ما كاد يتم له استرداد بيت المقدس من الصليبيين سنة ١١٨٧
(٥٨٣ هـ) حتى يادر بإنفاذ رسالة للبشرى من إنشاء العماد الى الخليفة
العباسى الناصر لدين الله ، وحمل الرسالة ضياء الدين الشهر زورى ، وجاء
فيها :

« ... وقال المحراب لاهله مرحبا وأهلا ، وشمل جماعة المسلمين من
اقامة الجمعة والجماعة ما جمع به للاسلام فيه شملا . ورفعت الاعلام العباسية
على منبره ، فاخذت من بره أوفى نصيب ، وتلت بالسنة عذبتها (نصر من
الله وفتح قريب) (٤٢) »

ومن ناحية أخرى فإن الخلافة العباسية لم تكن فى ذلك الدور اقل تلها
على احتضان صلاح الدين والحرص على حسن العلاقة معه ، طالما أنه يعمل
باسم الخلافة ، وطالما كان للخلافة نصيب من الامجاد التى يحققها للاسلام .
ولا ابل على هذا الشعور من أنه عندما حاول الوشاة الايقاع بين
الخليفة العباسى الملقب بالناصر (٥٧٥ - ٦٧٢ هـ - ١١٨٠ - ١٢٢٥ م)
وصلاح الدين الملقب بالناصر ايضا ، لم يستطع الخليفة على تلك الوشاية
صبرا ، وأشفق على العلاقة بينه وبين صلاح الدين أن يتطرق اليها الفئور
فتخسر الخلافة من وراء ذلك شيئا كثيرا . لذلك ما كاد الخليفة العباسى
يسمع الوشاة بعد حطين - يرددون امامه عن صلاح الدين « هذا يزعم أنه
يلقب الدولة ويغلب الصولة ، وأنه يتعت بالملك الناصر ، نعت الامام الناصر ،
ويدل بما له من القوة والعساكر ... » حتى أسرع الخليفة بارسال تاج الدين
- أخى العماد الكاتب - الى صلاح الدين يعتب عليه ما ظنه بدر منه . ولكن
صلاح الدين يادر باظهار الحقيقة ، وتبرئة نفسه ، وتأكيد لائه للخليفة
العباسى ، واكرام رسله . ويبدو أن صلاح الدين بالغ عندئذ فى التذلل
للخليفة العباسى لدرجة استشارت بعض كبار أعوانه ، فاجتمعوا به وقالوا له
« وقد نسب حقله الى البطلان ، ورميت بالبهتان ، ولعل طاعتك بهين العسبان ،

فكيف خفت وما عفت ، والفث وما انفت ؟ » فرد صلاح الدين عليهم قائلا
« تذلللى للديوان العزيز تعزز به ادين ، وتوصنى الى مرضاته توصل بالله فيه
استعين ، فتواضعى ترفع ، وتخشعى تورع ، وحبل حذر متين ، - ومكان قريى
مكنين ... » (٤٢) .

وتوضح لنا هذه الواقعة بالذات مدى حرص الطرفين على استمرار
حسن العلاقات بينهما .

وفى سنة ٥٨٥ هـ (١١٨٩ م) ارسل الخليفة الناصر لدين الله العباسى
رسولا من قبله الى صلاح الدين « بشر بان أمير المؤمنين فوض ولاية عهده الى
ولده عتة الدين أبى نصر محمد من بعده ... » وأمر بان يخطب له بمصر
والشام وجميع بلاد الاسلام ... » وقد اكرم صلاح الدين رسول الخليفة
الكراما زائدا ، ورد على الخليفة معلنا طاعته معبرا عن ولائه ، كما ارسل الى
الخليفة صعبة الرسول الذى حمل رسالته « الهدايا والتحف والطرف والسنايا ،
والسارى الفرنج الفوارس ، وعدنها الكوامل للنفائس ، وتاج ملكهم السليب ،
والصليب والملبوس والطيب (٤٤) » .

وفى خلال مرحلة الجهاد ضد الصليبيين ، حرص صلاح الدين على أن
يرسل بين حين وآخر تقريرا الى انخليفة العباسى فى بغداد ، يتضمن الموقف
بينه وبين الصليبيين ، وما استولى عليه من بلاد وما بقى بأيديهم من مدن
وحصون . ومن ذلك ما ارسله صلاح الدين الى الخليفة سنة ٥٨٥ هـ
(١١٨٩ م) من انشاء العماد يقول : وقد تقبعت خدمة الخاتم بما قدمه من
امتثال المثال ... وحث الحب على اقامة سنن الجهاد وفروضه ... ويحل
بأيدى الأيد ما بقى مع الفرنج من معاقل ، ويغرق بحر المجر الانجرار ما تخلف
من ساحات الساحل . فلم يبق به من المدن المنيعه الا صور وطرابلس ، ومعالم
الكفر بهما فى هذه السنة المحسنة بعون الله تبارك . وأما انطاكية فهى بالعرء
منبوذة ، وعند الالتجاء اليها مأخوذة ، فانها قد نقصت من أطرافها وبخل

عليها من اكتافها * (٤٥) .

ثم كان ان رأى الخليفة الناصر العباسى ان يسهم فى معركة الجهاد ضد الصليبيين بالشام بأسلوب أكثر ايجابية وجدية ، ولكن - كما سبق ان ذكرنا - كانت احوال الخلافة عندئذ تحد من امكاناتها المادية ، وتحول دون قيامها بما كانت تتوق اليه من النهوض بدور فعال فى مساعدة صلاح الدين ومن ذلك ان الخليفة الناصر لدين الله ارسل سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) رسولا الى صلاح الدين بالشام «وصل ومعه حملان من اللفظ الطيار ، وحملان من القنا الخطي الخطار ، وتوقيع بعشرين ألف دينار . تقتضى على الديوان العزيز من التجار ، وخمسة من الزرايين النفاطين المتقنين صناعة الاحراق بالبنار * (٤٦)» ومن الواضح ان هذه المعونة كانت أقصى ما يمكن ان تسمح به الامكانات المادية للخليفة العباسى للمشاركة فى معركة الجهاد ، حتى انه لم يجد فى خزانته ما يقدمه من مال فاراد ان يقتضى له من التجار مبلغ عشرين ألف دينار يقدمها لخدمة قضية الجهاد ضد الصليبيين . وكان ان قبل صلاح الدين هذه المعونة من نبط وقنا وزراية بالننط * ما عدا المال فإنه اعتذر عن قبوله عن طريق القرض ، وأرسل الى الخليفة الناصر شاكرا له حسن صنيعه ، وقال « كل ما معى من نعمة أمير المؤمنين وعارفته * ولقد نعشنى ما شملنى من عاطفته ، ولعل الله يوفىنى للقيام بالقرض ، ويغنىنى عن الالتزام بالقرض * (٤٧) .

ومن الثابت ان تيار النصر الذى صاحب صلاح الدين منذ بداية تفرغه لحركة الجهاد سنة ١١٨٦ ، هذا التيار اخذ يتحول فى غير صالحه منذ ان خرج الصليبيون من صور بزعامة ملكهم جاي لوزجنان لحصار عكا فى صيف سنة ١١٨٩ . وازداد الحظ تحولا عن صلاح بوصول جيوش الحملة الصليبية الثالثة الى انشام بعد ذلك بقليل (سنة ١١٩١ م) مما مكن الصليبيين من احكام حصارهم حول عكا ، وخاصة بعد ان نجحوا فى اقامة ثلاثة أبراج

خشبية ضخمة زحفوا بها الى سور عكا للاحتماء داخلها ونقب السور . وكانت فرحة المسلمين عظيمة عندما نجحوا فى احراق الابراج الخشبية . وعبر صلاح الدين عن فرحته بارسال بشارة الى الخليفة العباسى فى بغداد يخبره كيف « كانت تلك النار على الكفر ضراما ، وعلى الاسلام بردا وسلاما » (٤٨) .

على ان عكا لم تلبث ان سقطت فى ايدى الصليبيين الذين شرعوا فى صيف سنة ١١٩١ فى الزحف منها جنوبا بزعامة ريتشارد قلب الاسد ملك انجلترا لاسترداد شاطئ فلسطين ، فضلا عن مدينة بيت المقدس (٤٩) . وفى تلك الظروف الحرجة ظل صلاح الدين يرسل تقاريره اولاً بأول الى الخليفة العباسى ببغداد ، يخبره بمطاردة قواته للصليبيين أثناء زحفهم جنوبا « وكلما وجدنا فسحة ضائقناهم » ، (٥٠) ، ثم كتب صلاح الدين الى الخليفة الناصر لدين الله العباسى مرة اخرى يطمنئه على حالة ، ويقول ان « حانة فى مرابطة أهل الكفر مستمر » والحرب سجال وللإسلام فى مضمار الظفر مجال . وقد تجاوزت القصة عن حد الانتهاء ، وكلما شارفت انقضية الانتهاء عادت الى الابتداء . والحادثة متصلة والواقعة مستقبله . وفى تلك الرسالة ابلغ صلاح الدين الخليفة العباسى فشل الصليبيين بزعامة ريتشارد فى الوصول الى القدس وارتدادهم عنها سنة ٥٨٨ هـ (١١٩٢ م) (٥١) .

وأخيرا اضطر صلاح الدين الى عقد صلح المرملة مع الصليبيين سنة ٥٨٨ هـ (١١٩٢م) فأرسل الى الخليفة الناصر لدين الله العباسى يبرر له ذلك الصلح ، ويوضح الاسباب التى دفعت اليه ويطمئنه الى أن الصلح المذكور جاء فى صالح المسلمين . واستمرت المهادنة على ما أعز للإسلام الشرف ، واندل من الكفر الرقاب ، ورجح وأنجح من أهل الايمان الآراء والارباب . بعد أن نزلوا عن البلاد والمعاقل التى تملكوها ، وبعثوا الطريق التى سلكوها . وسلموا عسقلان وغزة والداروم وبينى ولد وتل الصافية وغير ذلك من الاعمال والاماكن الواقعة . واقتنعوا بيافا وعكا وصور واستبدلوا من تطاولهم وقدرتهم

العجز والقصور ٠٠٠ وهانوا بعد الاعتزاز ٠٠٠ وأن في إطفاء هذه الجمرة وقد وقبت سكونا عاما. وأما تاما وتفريقا لجمع الكفار ٠٠٠ فهي سلم انكى من الحرب فيهم ، وإنها تقصيههم من هذه الديار بل تنفيهم ٠٠٠ (٥٢) » .

وأخيرا توفي صلاح الدين سنة ١١٩٣م (٥٨٩هـ) ، ولكن بعد أن وضع أساس دولة كبيرة لها سياستها الثابتة التي كان أبرز أركانها جهاد الصليبيين من ناحية والولاء والطاعة للخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى . ومهما يقال عن انقسام البيت الأيوبي على نفسه بعد وفاة عاهله ومؤسسه صلاح الدين وعما دار بين أبناء هذا البيت من منازعات وحروب على مسرح الشام ومصر استمرت في صورة أو أخرى منذ وفاة صلاح الدين حتى منتصف القرن الثالث عشر للميلاد ، فإن المبدأ الذي لم يختلف حوله الإنسان من بنى أيوب كان مبدأ الحرص على اظهار الولاء للخليفة العباسي في بغداد .

وهكذا ما كاد الأفضل بن صلاح الدين يخلف أباه في السلطنة وتصبح له السلطة العليا في كافة أنحاء الدولة الأيوبية . حتى بدأ بإرسال ضياء الدين القاسم بن الشهر زورى سفيراً إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله يحمل له رسالة تعبر عن إخلاصة وولائه ، وبصحبته عدة صلاح الدين - سيفه ودرعه وحصانه - فضلاً عن بعض التحف والهدايا ، وذلك بعد أن زود نقش الدينار والدرهم بسمتى أمير المؤمنين وولى عهده عدة الدين . وقد جاء في رسالة الأفضل إلى الخليفة العباسي ما نصه « ولئن مضى الوالد على طاعة امامه ، فالمماليك أولاده ، وأخوه في مقامه والامر في كل مكان بالأمن والسكون جار على نظامه ٠٠٠ » .

وليس هناك من شك في أن حركة الجهاد ضد الصليبيين فترت بعد وفاة صلاح الدين ، ولكننا مع ذلك نمس بين ثنايا الكتابات المعاصرة اهتمام سلاطين بنى أيوب وملوكهم بتتبع أخبار المرقف بين المسلمين والصليبيين أولاً

بأول . ومن ناحية أخرى ، فقد حرص سلاطين بني أيوب وملوكهم على إطلاق
الخلافة أولا بأول على ما كان يدور بينهم وبين الصليبيين من معارك . وقت
حدث سنة ١٢٠٢ م (٥٩٩ هـ) أن أرسل الخليفة إلى العادل وأولاده الخلع
وسر اويلات الفتوة فلبسوها في رمضان من تلك السنة (٥٩٤) ، وفي سنة ١٢٠٧ م
(٦٠٣ هـ) قام السلطان العادل بحملة على إمارة طرابلس الصليبية ، فنازل
حصن الاكراد وأسر من رجاله خمسمائة ، واستولى على برج أعزاز ، وعلى
حصن القليعات شمالي عرقة . ويعد أن حقق العادل هذه الانتصارات بادر
بالكتابة إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله مبشرا ، وحمل البشارة إليه
قاضى العسكر (٥٥) . وفي العام التالي أرسل العادل الأيوبي استاذ داره
رسولا إلى الخليفة العباسي ، فعاد الرسول وصحبته رسول الخليفة يحمل
الخلع والتقليد للسلطان وأولاده ، فضلا عن وزيره صفى الدين بن شكر .
وقد بلغ من احتفاء السلطان العادل برسول الخليفة أن وضع منبرا بدمشق أقرأ
منه الوزير ابن شكر التقليد على الناس (٥٦) ولا أدل على العلاقة الوطيدة
بين السلطان العادل الأيوبي من ناحية والخليفة العباسي الناصر لدين الله من
ناحية أخرى من أن الاخبار ما كانت تصل إلى بغداد بوفاة العادل سنة ١٢١٨ م
(٦١٥ هـ) حتى أعلن الحداد في حاضرة الخلافة ، وبوذي في بغداد بأن من أراد
الصلاة عليه فليحضر إلى جامع القصر حيث ضلّى عليه صلاة الخائب ، كما
أمر أئمة المساجد بالصلاة عليه فقاموا بذلك بعد صلاة الجمعة (٥٧) .

وما يقال عن حسن العلاقات بين الخليفة العباسي من ناحية والافضل بن
صلاح الدين والعادل أخوه من ناحية أخرى يمكن تطبيقه عما كان هناك من
حسن علاقات بين الخلافة في بغداد وبقية أبناء البيت الأيوبي . . . من ذلك
ما تشير إليه المصادر المعاصرة من اشعارات تلقى اضواء على ما كان بين
الخليفة الناصر لدين الله العباسي والملك الظاهر غازي بن صلاح الدين يوسف
صاحب حلب وشمال الشام ، فقد تبادل الطرفان المراسلات والهدايا سنة
١٢٠٥ م (٦٠٢ هـ) وعندما أرسل الخليفة الناصر العباسي إلى الملك الظاهر
(م ٦١ - تاريخ الإسلام)

غازى يطلب منه شراء أسلحة لحصانه يشد بها قلاع خوزستان ، أرسل
الظاهر الى الخليفة الأسلحة المطلوبة ورفض أن يتقاضى ثمنها (٥٨) .

ثم حدث سنة ١٢١٨ م (٦١٥ هـ) أن دهمت شواطئ مصر لشمالية
الحملة الصليبية الخامسة بزعامة حنادى بريين ملك مملكة بيت المقدس
الصليبية فى عكا . وكان أن استولى الصليبيون على دمياط وأخذوا يزحفون
بحذاء النيل فى داخلية البلاد ، فى الوقت الذى توفى السلطان العبادل
وعندما بلغت هذه الاخبار الخليفة الناصر لدين الله العباسى فى بغداد ، بادى
بإرسال الرسل والرسائل الى ملوك الشام يطلب منهم الاسراع بنجدة الملك
الكامل - ابن العادل - فى مصر (٥٩) .

وفى ذلك الدور كان الخطر المغولى قد وصل الى أطراف العالم الاسلامى
من ناحية الشرق ، واشتد القتال بين المغول والخوارزمية ، فقتل علاء الدين
محمد وحلت الهزيمة بابنه جلال الدين الذى فر الى الهند . ولم يلبث أن عاد
خوارزم شاه جلال الدين منكبرى من الهند سنة ١٢٢٥ م (٦٢٢ هـ) ليستعيد
بلادَه وينتقم ممن مهدوا لوقوع الكارثة التى حلت بابنه علاء الدين محمد على
أيدي المغول . وكان أن وصل جلال الدين الى داقوق . وأخذ أهلها بالسيف بعد
أن فتحها عنوه ، ثم اتصل بالمعظم عيسى بن العادل - صاحب دمشق -
وصفى ما كان بينهما من خلافات ، وطلب منه التضيق على رأسه بديشيه
لمشاركته فى الزحف على بغداد والقضاء على الخليفة العباسى الذى اتهمه
بأنه كان السبب فى مجيء المغول الى بلاد الاسلام . ولكن المعظم عيسى رفض
الاشتراك فى أى عمل ضد الخليفة العباسى ، ورد على جلال الدين يقول له
« أنا معك على كل أحد الا الخليفة فإنه امام المسلمين (٦٠) » .

وإذا كان الموقف قد انتهى بقتل جلال الدين على أيدي المغول ، فإن
جيوش المغول لم تثبت أن دخلت العراق سنة ٦٣٤ هـ (١٢٣٦ م) ووصلت زحفها
حتى بلغت مدينة سامراء . وأزاء ذلك الخطر أعلن الخليفة العباسى المستنصر
بأنه الجهاد ، وجمع مجلسا من العلماء افتوا بأن الغزو فى سبيل الله أفضل

من الحج الى بيت الله * وبفضل هذه الروح تمكن المسلمون من انزال الهزيمة بالمغول عند تكريت ، وان كان هؤلاء قد عاودوا الكرة في العام التالي (١٢٣٧م/ ٦٣٥هـ) فانتقموا من المسلمين وهزمهم في الخانقين (٦١) * وبهنا في هذه الاحداث ائنه رغم صعوبة احوال الايوبيين في مصر والشام عندئذ ، فان السلطان الكامل الايوبي باشر سنة ١٢٣٧ بارسال نجدة الى الخليفة المستنصر بالله العباسي قدرها البعض بعشرة الاف جندي (٦١) * ويدل هذا في حد ذاته على استمرار العلاقة بين بنى ايوب من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية اخرى حتى اخر حلقة في تاريخ كل من الجانبين ، وخاصة فيما يتعلق بتبادل المساعدات ضد اكبر خطرين هدد المسلمين في الشرق الاذن في ذلك الدور : خطر الصليبيين من ناحية وخطر المغول من ناحية اخرى . وفي الوقت الذي اخذ خطر المغول يتفاقم في المشرق لينذر بالقضاء على الخلافة العباسية في بغداد ، اذا بنا نسمع ان صاحب دمشق الصالح اسماعيل بن العادل ارسل وقدا الى بغداد سنة ١٢٤٢ م (٦٤٢ هـ) يحمل الهدايا للخليفة المستنصر بالله العباسي فخرج لاستقباله موكب الديوان ، يضم جميع الحجاب (٦٢) .

اما عن موقف الخلافة العباسية من الخطر الصليبي في ذلك الدور ، فيبدو ان الصليبيين بعد فشل حملة لويس التاسع على مصر سنة ١٢٥٠ لم يعودوا في صورة الخطر الاول الذي يهدد المسلمين في الشرق الاذن . ولا شك في ان الخلافة العباسية في بغداد كانت اكثر احساسا بخطر المغول الوثنيين الذين هددوا قلب العراق وصاروا قاب قوسين من بغداد نفسها . وكان ذلك في الوقت الذي اشتد الصراع بين الايوبيين والشام والمالكيين في مصر . الامر الذي جعل الخليفة المستنصر بالله العباسي يعمل بسرعة لتوحيد المسلمين في الشرق الاذن ليقفوا صفا واحدا امام خطر المغول الوثنيين . ووفقا للخلافة من خطر محقق بها * ولذا ارسل الخليفة المستنصر العباسي رسولا الى الملك الناصر (يوسف) صاحب دمشق يأمره بمصالحة الملك المعز (ايك

الترکمانی) وأن يتفقا على حرب التتار (٦٤) .

وهكذا ظلت الخلافة العباسية في بغداد حتى آخر لحظة من عمرها تنهض بمسؤولياتها - بقدر ما توافر لها من جهد وطاقة - نحو توحيد جهود المسلمين في الشرق الأدنى ضد الاخطار الخارجية التي واجهته وخاصة من جانب الصليبيين والمغول . وكان ذلك في الوقت الذي ظل حكام المسلمين يتشبثون بأهداب الخلافة العباسية ، ويحاول كل منهم أن يحتمى بها ويتخذ من الخليفة العباسي درعا يحتمى به ضد خصومه . فالملك الناصر يوسف الايوبي صاحب حلب ودمشق نادى بأنه لاحق للمماليك في مصر ، وأن الخليفة العباسي في بغداد هو صاحب الحق الاول في السيادة على مصر والشام جميعا ، الأمر الذي جعل الخليفة المستعصم بالله يكافئه سنة ٦٥٥ هـ (١٢٥٧ م) بأن ارسل اليه طوقا من ذهب وتقليدا (٦٥) . وفي الوقت نفسه لم يجد المماليك في مصر سندا شرعيا يستندون اليه في حكم البلاد فاخذوا يتمسحون - هم ايضا - بالخلافة العباسية ، وأعلن السلطان المعز في القاهرة ان « البلاد للخليفة المستعصم بالله العباسي ، وأن الملك المعز نائبه فيها » (٦٦) . وهكذا دخل الطرفان في مزايده من اجل اظهار الولاء والتبعية للخليفة العباسي في بغداد .

وبسقوط بغداد في قبضة المغول سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) . قتل الخليفة المستعصم بالله العباسي ، وانتهى دور بغداد بوصفها حاضرة للخلافة .

وإذا كان المماليك قد أحيوا الخلافة العباسية في القاهرة بعد قليل ، فإن الخليفة العباسي عاش في ذلك الدور لا يرى له ولا حول ولا قوة ، حتى لقد عبر القرطبي عن الخلافة عندئذ بأنها « ليس فيها أمر ولا نهى وحسبه (الخليفة) ان يقال له امير المؤمنين » (٦٧) .

الحواشي والمراجع

- ١ - انظر ابن الاثير : الكامل - حوادث سنة ٤٩٢ هـ : ابن العبري - مختصر الدول ، ص ١٩٧ ابن القليس : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١٢٧
- ٢ - ابن الجوزي : مرآة الزمان ، حوادث سنة ٤٩٢ هـ
- ٣ - ابن العديم ، زبدة الحلب ، ج ٢ ص ٢٢٧ ابن الفدا المختصر ، حوادث سنة ٤٩١ هـ . وقد عبر ابو المظفر الايبوردي عن سلبية الخلافة العباسية في مواجهة الأحداث . واعتماد المسلمين على سلاح البكاء والنواح بأبيات منها :
 اذا الحرب شبت فارها بالحسوار
 وشعر سلاح المرء دمع يفيضه
 فيأبى الاسلام أن وراكم
 وكيف تنام العين ملء جفونها
 واخوانكم بالشمم أضى مقيلهم
 تسومهم الروم الهوان وأنتم
 أرى امتي لا يشرعن الى العدى
 ويجتنبون النار خوفا من الردى
 أترضى صناديد الاعارب بالاذى
 ٢٠٢٠ ويؤذى بغيره اهل كبر الامم
 ٢٠٢٠
- ٤ - انظر ابن الجوزي : المنتظم ، ج ٩ ص ٧٥٨ وكذلك ترجمة الايبوردي في وقايع الاعيان لابن خلكان ، ج ٤ ص ٧١
- ٥ - ابن تقي بريدي : النجوم الزاهرة ، ج ٢ ص ١٦٦ ابن الجوزي : المنتظم ج ٩ ص ١٠٥
- ٥ - ابن القليس : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١٦٥
- ٦ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٠١ هـ
- ٧ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٠٣ هـ
- ٨ - ابن الجوزي : المنتظم ، ج ١٠ ص ١٢٢ ابن الاثير : الكامل ، سنة ٥٢٢ هـ
- ٩ - Michel Le Syrien, p. 227
- ١٠ - ابن الاثير : التاريخ الباهر في الدولة الاتليكية ، ص ٢٥ - ٢٦
- ١١ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ٥٠
- ١٢ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥١٨ هـ

- ١٢ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ٢٤ - ٢٦
- ابن الاثير : التاريخ الباهر ، ص ٢٧ - ٢٨ •
- ١٤ - ابو الفدا : المختصر في اخبار البشر ، حوادث سنة ٥٢٧ هـ •
- ١٥ - ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧
- ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٢٩ هـ •
- ١٦ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ٨٩ ، ابن الاثير الكامل ، حوادث ٥٢٤ هـ
- ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ٢٧٢ •
- ١٧ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ص ٤٧١ - ٤٧٤ (طبعة ١٩٨٦) •
- ١٨ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٢١ •
- ١٩ - وهذا الحدث لم نعثر على اشارة اليه الا في اقوال المؤرخ الصليبي وليم الصوري ، ومع ذلك لا نستبعد صحته • وخاصة ان المصادر المعاصرة افاضت في وصف فرقة المسلمين جميعها بمقتل ريموند • ومن القصائد التي نظمت في تلك المناسبة قصيدة للقيسراي منها :
- هذه العزائم لا ما تدعى القضب وذى المكارم لا ما قالت الكتب
وهذه الهمم اللاتي متى خطبت تعثرت خلفها الاشعار والخطب
اغرت سيوفك بالافرنج راجعة فؤاد رومية الكبرى لها يجضب
- انظر : ابن الاثير ، الكامل ، حوادث سنة ٥٤٤ هـ
- النويري : نهاية الارب ، ج ٢٧ ص ١٥٥ - ١٥٦ (تحقيق الباحث ، ١٩٨٥) •
- ٢٠ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٢٨ ، ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق
- ص ٢٢٨
- ابن الاثير ، الكامل ، حوادث سنة ٥٤٩ هـ ، التاريخ الباهر ، ص ١٠٧ •
- ٢١ - ابن الجوزي : المنتظم ، ج ١ ص ١٠٨ •
- ٢٢ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٦ هـ •
- ٢٣ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ص ٥٤٥ (طبعة ١٩٨٦) •
- ٢٤ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٢٥١ •
- ٢٥ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٤ هـ ، التاريخ الباهر ، ص ١٤١ •
- ٢٦ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٩٨
- ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٦ هـ •
- ٢٧ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ، ص ٦٣ - ٦٤ •
- ٢٨ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٦ ، ص ١٥٦ •
- ٢٩ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٦٣ - ٦٤ •
- سبط بن الجوزي ، ج ٨ ص ٢٩٣ •
- ٣٠ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٧ هـ
- المقريزي : السلوك ، ج ١ ص ٤٦ •
- ٣١ - سبط بن الجوزي ، ج ٨ ص ٢٩٣ •

- ٢٢ - المرتب على التصيلات انظر سآب :
- الحركة الصليبية (للباحث) ، ج ٢ ، ص ٧٠ وما بعدها (طبعة ١٩٨٦) .
- ٢٣ - ابن واصل : مغرر الكروب ، ج ٢ ص ٨٧ ، ابن الاثير : الكامل ، سنة ٥٧٠ هـ
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٤ .
- ٢٤ - ابن واصل : مغرر الكروب ، ج ٢ ، ص ١٨ .
- ٢٥ - القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ٢ ص ٢٧٥ ، وانظر كذلك للباحث :
- المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ١٥٢ وما بعدها .
- ٢٦ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٩ هـ
- ٢٧ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٧١ هـ
- ٢٨ - سبط بن الجوزى ، ج ٨ ، ق ١ ، ٢٥٤ .
- ٤٠ - المصدر السابق ، ص ٣٦٧ .
- ٤١ - ابن شداد : التوادر السلطانية ، ص ٢٩١ .
- ٤٢ - العماد الكاتب : الفتح القسى ، ص ١٤٧ .
- ٤٣ - المصدر السابق ، ص ٢٦٨ - ٢٨٠ .
- ٤٤ - المصدر السابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .
- ٤٥ - المصدر السابق ، ص ٣٦٥ .
- ٤٦ - نفس المصدر والصفحة .
- ٤٧ - نفس المصدر والصفحة .
- ٤٨ - نفس المصدر ، ص ٣٦٦ .
- ٤٩ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ٢ ص ٦٨٨ وما بعدها (طبعة ١٩٨٦) .
- ٥٠ - العماد الكاتب : الفتح القسى ، ص ٥٤٦ .
- ٥١ - المصدر السابق ، ص ٦٠١ .
- ٥٢ - المصدر السابق ، ص ٦٠٦ .
- ٥٣ - المصدر السابق ، ص ٦٥٠ .
- ٥٤ - ابو شامة : الذيل على الروشتين ، ص ٣٢ .
- ٥٥ - ابو الفدا : المختصر ، حوادث ، سنة ٦٠٣ هـ
- المقريزى : السلوك ، ج ١ ص ١٦٦ .
- ٥٦ - الحموى : التاريخ المنصورى ، ورقة ١٢٦ (مخطوط) .
- ٥٧ - سبط بن الجوزى ، ج ٨ ، ق ٢ ، ص ٥٩٧ .
- ٥٨ - الحموى : التاريخ المنصورى ، ورقة ١٢٦ .
- ٥٩ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٢٢ .
- الحموى : التاريخ المنصورى ، ورقة ١٢٦ .
- ٦٠ - سبط بن الجوزى ، ج ٨ ، ق ٢ ص ٦٢٤ .
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

- ٦١ - ابن الفوطى : الحوادث الجامعة ، ص ١١٣ .
- ٦٢ - المقرئى : المبلوك ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .
- ٦٣ - الرسولى ، ورقة ١٦٥ (مخطوط) .
- ٦٤ - السبكى : الطبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ١٦٢ .
- ٦٥ - تاريخ ابن الوردي ، ج ٢ ، ص ١٩٤ .
- ٦٦ - المقرئى : المبلوك ، ج ١ ، ص ٢٧٠ .
- ٦٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ، ص ٣٩٤ (الطبعة الاهلية) .

(١١)

مدينة القدس في عصر

سلاطين الممـاليك

إذا كنا في دراسة التاريخ نربط بين الدولتين الأيوبية والمماليكية ،
ونعتبرهما إلى حد بعيد متكاملتين سياسيا وحضاريا ، ويشكلان وحدة تاريخية
واحدة ، فإن هذا الحكم بهما انطبق بدرجة أكبر على ما يتعلق بنظم الحكم
وأجهزة الإدارة المركزية والمحلية . ويبدو أن هذا هو ما يقصده القلقشندي
عندما يقول (شكز ما استقر عليه الحسبان من ابتداء الدولة التركية (دولة
المماليك) وإلى زمننا على رأس الثمانمائة ، مما أكثره مأخوذ من ترتيب الدولة
الأيوبية التي هي أصل الدولة التركية) .

وفيما عدا ذلك ، فإننا نعتبر قيام دولة سلاطين المماليك عند منتصف
القرن السابع للهجرة - الثالث عشر للميلاد - مؤشرا يشير إلى بداية مرحلة
جديدة لها طابعها الخاص في تاريخ الشرق الأدنى بوجه عام ، وفي تاريخ
مصر والشام بوجه خاص . ولا نريد أن نستطرد ونبتعد عن جوهر الموضوع
الذي اخترناه لبحثنا بالتطرق إلى ما اتصف به عصر سلاطين المماليك من
طابع مميز في الميادين السياسية والحضارية ، وإنما سنسلك أقصر الطرق
التي توصلنا إلى بيت المقدس مباشرة ، فنقول إن عصر سلاطين المماليك يمثل
مرحلة جديدة في تاريخ مصر والشام ، لها طابعها الخاص الذي يتصف بالأمن
والاستقرار والثراء والازدهار مرحلة جعلت منها مرة أخرى عنصرا
إيجابيا فعلا في الحياة الإسلامية بجوانبها السياسية والحضارية . . مرحلة
انتهى فيها دور العراق وبغداد بعد أن وقسح الشرق تحت سيطرة التتار
الوثنيين ، في الوقت الذي أخذت دولة المسلمين في الأندلس تنكمش سياسيا
وحضاريا بعد أن اشتدت عليها وطأة المسيحيين . . وهنا برزت دولة سلاطين
المماليك في مصر والشام - بين المشرق والمغرب الإسلاميين - لتتزعزع حركة

الجهاد وتحمل لواء الحضارة الاسلامية
في الشطر الأخير من العصور الوسطى من ناحية أخرى .

وفيما يتعلق ببيت المقدس ، فإنه يلاحظ أن هذه المدينة خرجت من دائرة
الحياة العامة في الدولة الاملاية منذ أن استولت عليها الصليبيون في أواخر
القرن الحادي عشر للميلاد ، ولدة قرون ، أي حتى أواخر القرن الثالث عشر
حقيقة أن صلاح الدين استرد بيت المقدس للمسلمين عقب موقعة حطين سنة
١١٨٧ ، ولكننا نستطيع أن نقدر في ثقة وموضوعية أن هذه المدينة المقدسية
ظلت أكثر من قرن بعد أن استردها صلاح الدين ، تخبأ حياة قلقة غير هادئة ،
لا تتم فيها بالامن والاطمئنان الى المستقبل ، ولا يعرف أهلها امن المياملين
ما يخياه لهم المستقبل القريب أو البعيد . .

ولم يكن من السهل على المسلمين في بيت المقدس أن ينسوا ما حل بسبعين
ألف مسلم داخل المسجد الأقصى سنة ١٠٩٩ م (منهم جماعة من أئمة المسلمين
وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ، ممن قارق الأوطان ، وجأوروا بذلك الموضع
الشريف) (١) ثم أن بيت المقدس ظلت منذ سقوطها في قبضة الغزاة حتى استردها
صلاح الدين بعد قرابة تسعين عاما عاصمة لمملكة صليبية ، كانت لها الزراعة
على الوجود الصليبي في منطقة الشرق الأدنى بأكملها ، وحرص حكامها على
محو شعائر الاسلام من المدينة المقدسة ، فحولوا قبة الصخرة الى كنيسة لهم
ووضعوا فوقها صليبا مذهبيا كبيرا ، واتخذوا من المسجد الأقصى مركزا
لحكومتهم ثم مقرا لطائفة فرسان الهيكل أو الداوية . .

وبذلك لم يعد للمسلمين وجود في البقعة المباركة وصاروا يتطلعون عن بعد
بافتدتهم الى بيت المقدس ، ويشكون الى الله شكوى المظلوم المستضعف الذي
لا يملك سوى الدعوات يطلقها والدموع يذرفها .

وعلى الرغم مما ذكره المؤرخون من أن استرداد صلاح الدين لبيت

المقدس سنة ١١٨٧م جاء مصحوباً بتدفق المسلمين عليها - وسط فرحتهم الكبرى - (قاتوه رجالاً وركباناً من كل جهة لزيارته) (٢) . إلا أن ذلك لا يعنى - فى نظرنا - أن المدينة عادت بسرعة الى حالتها الطبيعية تحت مظلة الاسلام ذلك أن الوضع العام لبلاد الشام - وبصفة خاصة الجزء الجنوبى منها المعروف جغرافياً باسم فلسطين - انعكست صورته منذ أواخر القرن الثانى عشر وحتى أواخر القرن الثالث عشر للميلاد ، بطريقة مكثفة على اوضاع بيت المقدس بالذات .

حقيقة أن اتفاقية الرملة بين صلاح الدين وريتشارد سنة ١١٩١ أدت الى حالة من الاستقرار بين المسلمين والصليبيين ، ولكن الوضع الجيد كان اقرب الى الترقب منه الى الاستقرار ، بالنسبة لمدينة بيت المقدس ، وخاصة أن صلاح الدين لم يلبث أن توفى سنة ١١٩٣ ، الأمر الذى ترتبت عليه نتائج خطيرة بالنسبة لهذه المدينة المقدسة . ذلك أن خلفاء صلاح الدين من بنى أيوب لم يكونوا جميعاً على مستوى تحمل المسئولية ، فدبت المنازعات فيما بينهم وبين بعض مما عرض الدولة للتفكك والانقسام . وقد ظهرت هذه الصورة أوضح ماتكون فى بلاد الشام التى اقتسمها ملوك بنى أيوب ، فتحولت الى مملكة صغيرة متطاحنة كان أهمها فى دمشق وحلب وحمص وحماء والكرك . وظل هذا هو الطابع التاريخى العام لتلك البلاد طوال الفترة التى امتدت من وفاة صلاح الدين حتى سنة ١٢٦٠ تقريباً .

والحقيقة المؤلة هي أن ملوك بنى أيوب لم يكتفوا فى هذه الظروف والمنازعات الداخلية بالاستعانة ضد بعضهم البعض بقوى خارجية ، - فقد تكون من الصليبيين انفسهم - ، وإنما اتخذ الفرقاء من بيت المقدس بالذات ورقة لصاومة الصليبيين ، فتقدم أكثر من ملك من ملوك الايوبيين يعرض عليها استعداده لإعادة بيت المقدس اليهم مقابل ضمان عهده ضد خصمه . ولا يخفى علينا أن بيت المقدس كانت الامنية والهدوء والغاية بالنسبة للصليبيين جميعاً .

حتى الحملات الصليبية التي اتجهت ضد مصر في النصف الأول من القرن الثالث عشر للميلاد ، اتخذت من غزو مصر وسيلة لا غاية . أما الغاية الكبرى فهو بيت المقدس على وجه التحديد . ولم تغب هذه الحقيقة عن مؤرخي المسلمين . من ذلك ما يرويهِ المؤرخ المعاصر ابن واصل من أنه عدد ما شرع حنا دى برين في غزو مصر سنة (٦١٤هـ) ١٢١٨م على رأس الحملة الصليبية الخامسة ، قال الصليبيون (ان الملك الناصر صلاح الدين انما استولى على الممالك ، واخرج القدس والساحل من ايدي الفرنج بملكه ديار مصر وتقويته برجالها ، فالمصلحة ان نقصد مصر ونملكها وحينئذ فلا يبقى لنا مانع من اخذ القدس وغيره من البلاد ٠٠٠) ثم يقول انه عندما شرع لويس التاسع ملك فرنسا في حملته الصليبية السابعة بعد ذلك بثلاثين سنة (حدثته نفسه بان يسيّع بيت المقدس الى الفرنج ٠٠٠ وعلم ان ذلك لا يتم الا بملك الديار المصرية) (٢) فمصر هي الوسيلة ومدينة القدس هي الغاية .

وكانت النتيجة الطبيعية لتفريط بعض ملوك بني ايوب - وخاصة من ابناء العادل سيف الدين - ان استرد الصليبيون بيت المقدس عن طريق اتفاقية سلمية ودون قتال سنة ١٢٢٩م . وظلت هذه المدينة بعد ذلك كالكرة ، تتلاقفها ايدي المسلمين والصليبيين ، حتى استردها المسلمون نهائيا سنة ١٢٤٤م . وفي ظل هذه الاوضاع كان لا يمكن ان تعود الحياة الطبيعية الى المدينة بسهولة ، وانما استمرت تعيش في ظل حالة من الخوف والقلق والترقب حتى بعد عودتها الى احضان الامة الاسلامية ١٢٤٤م . ذلك ان امالي بيت المقدس ظلوا لا يامنون على انفسهم وحاضرمهم ومستقبلهم ، وفي مواجعتهم لا على الصالحات بل تقوم مملكة صليبية حاضرتها عكا ، تترقب اليوم الذي تعود فيه عقارب الساعة الى الوراء لتحيي مجددا القديم على ارض بيت المقدس . هؤلاء فضلا عن عديدي الامارات والمدن والقلاع الصليبية المنتشرة في انحاء الشام - شماله وجنوبه - والتي كان اهلها جميعا يطمعون الى كهيبة القيامة في بيت المقدس . وفي ظل

هذا القلق رغب كثير من المسلمين عن الحياة في بيت المقدس ، الأمر الذي جعل القزويني في النصف الأول من القرن السابع للهجرة - الثالث عشر للميلاد - يردد عبارة المقدسى التى ذكرها قبل ذلك بقرنين ونصف تقريبا من ان القدس (قليلة العلماء كثيرة النصارى) (٤) .

ومع قيام دولة المماليك فى مصر عند منتصف القرن السباسب الهجرى الثالث عشر للميلاد ظلت بلاد الشام ميدانا لصراعات متعددة بين المسلمين والصليبيين ، وبين الأيوبيين فى الشام والمماليك فى مصر ، فضلا عما كان هناك بين ملوك بنى أيوب بعضهم وبعض .

وشاء الله ان ينقذ بيت المقدس فى تلك المرحلة من براثن التتار الوثنيين الذين اجتاحتوا بلاد الشام من شمالها الى جنوبها .

ومن الواضح لنا ان غزوة التتار الاولى فى بلاد الشام عبرت فى جوهرها عن هجمة صليبية شرسة ، خطط لها ملك ارمينية الصفري المبريحي هيثم الاول مع هولاكو ، وطلب الاخير من حليقة ان يلتقى به عند الرها (جسرى يذهب معه الى بيت المقدس ، ويخلص الاراضى المقدسة من قبضة المسلمين ويسلمها للمسيحيين)) (٥) .

ولكن حدث عند وصول التتار الى دمشق واستيلائهم عليها أن قرروا التفرع لمواجهة خطر المماليك فى مصر ، فاتجهوا من دمشق صوب غزة مباشرة وتركوا البلاد الداخلية - ومن جعلتها بيت المقدس - مقطوعة عن بقية العالم الاسلامى ، حتى تستسلم تلقائيا . ولو كان التتار عرجوا بعد استيلائهم على دمشق الى بيت المقدس ، لاصاب هذه المدينة المقدسة من التخريب والاراق وانتهاك مقدسات المسلمين ويوتهم كما انساب خلب ودمشق والحيرة من عند الشام التى وقعت بايدى التتار .

ومهما يكن من امر ، فان انتصار المماليك على التتار فى عين جالوت

سنة ١٢٦٠ أنقذ بيت المقدس - بل الشام كلها من خطر داهم يعيد المدى • على ان ثمة أهمية اخرى لموقعة عين جالوت بالنسبة لتاريخ بلاد الشام ، هي ما ترتب عليها من امتداد سيطرة المماليك على تلك البلاد وانحسار النفوذ الايوبي عنها بعد ان ثبت عجز ملوك بنى ايوب عن الدفاع عن البلاد وحماية اهلها من خطر التتار • وهكذا عادت وحدة مصر والشام مرة اخرى فى ظل حكومة مركزية قوية حاضرتها القاهرة ، اتخذت الجهاد شعارا لها ، مما اشاع قدرا من الاستقرار لأول مرة منذ امد طويل فى بلاد الشام بوجه عام وبيت المقدس بوجه خاص .

ومرة اخرى لن نسمح للاستطراد ان يشدنا الى داخل حركة تاريخ المماليك ، فهو تاريخ خصب دسم غنى ، وانما نكتفى بالاشارة الى ملحوظة اساسية سريعة - هي انهم احسوا منذ البداية انهم مجرحون بسبب اصلهم غير الحر ، فضلا عن انهم ظهروا على المسرح السياسى فى صورة من اغتصبوا الحكم من سادتهم بنى ايوب • ولمحو هذه الصورة من اذهان المعاصرين ، سلك سلاطين المماليك طريقا ذى ثلاث شعب ، تركت كلها اثارا مباشرة - او غير مباشرة - فى اوضاع بيت المقدس •

الامن والاستقرار فى ظل دولة سلاطين المماليك :

اما الاتجاه الاول لسياسة دول سلاطين المماليك ، فهو اتخاذ الجهاد أداة لاثبات جدارتهم بالحكم ، وان وجودهم ضرورى لعملية البلاد والعباد • ذلك ان دولة المماليك قامت فى وقت احدث الإخاطر بالمسلمين فى الشرق الأوسط ، بسبب هجمات التتار الوثنيين من الشرق ، وترميم الصليبيين الرافدين من الغرب . والمعروف عن المماليك انهم يمثلون فى نشاطهم واسلوب تربيتهم وحياتهم فئة عسكرية ، ولذا لم يصعب عليهم القيام بدور ((داوية الاسلام)) - على قول المؤرخ ابن واصل - أى قرضانه وحماته ، تشبيها لهم بفرمان الداوية - او

الهيكل - عند الصليبيين *

والواقع ان الخطر التتري كان لا يقل في تلك المرحلة سوءا عن الخطر الصليبي بالنسبة للإسلام والمسلمين في المنطقة * فنتار فارس والعراق غلبت عليهم الوثنية عند قيام دولة سلاطين المماليك ، مما جعلهم في نظر المسيحيين أشبه بالمادة الخام التي يسهل تشكيلها - ومن ثم قويت الاتصالات - في شكل سفارات وبعثات متبادلة - بين التتار والقوى المسيحية ، سواء في الغرب الأوربي أو في الشرق الأدنى * واستهدفت هذه الاتصالات تحويل التتار الى المسيحية ، كخطوة تؤدي الى تطويق المسلمين وخاصة في الشام * ولا شك في أن هذا الاتجاه شكل تهديدا خطيرا لمدينة بيت المقدس ، بوصفها الهدف النهائي للكنيسة في ذلك الدور * ولم يكن المسيحيون انشراقيون - من أرمن وسريان وغيرهم - أقل تعاطفا مع التتار ، من أجل القيام بعمل حاسم ضد العدو المشترك ممثلا في المسلمين *

لذلك دأب التتار في الشطر الأول من عصر سلاطين المماليك على القيام بإغارات عنيفة ، اتخذت شكل هجمات مفاجئة متقطعة على المسلمين في بلاد الشام حينا وفي آسيا الصغرى أحيانا * ومرة أخرى تؤكد أن هذه الاغارات كثيرا ما اتخذت طابعا صليبيا ، إذ سار المسيحيون الشرقيون مع التتار جنبا الى جنب ليرشدوهم الى مسالك بلاد المسلمين وطرقها ، ويوجهونهم ضد المدن الاسلامية * وكانوا اذا دخلوا واحدة منها - مثل حلب - بادروا بأحراق جامعها ومدارسها والمراكز الدينية فيها * * * ومن الواضح أن بيت المقدس الاسلامية كانت أكثر مدن بلاد الشام حساسية بالنسبة لهذه الهجمات ، بعد مآذقته من الام وخوف وفزع طوال قرن ونصف حكمها فيها الصليبيون *

لكن المماليك وقفوا بالرصد للتتار كلما أطلوا برأسهم من العراق لتهديد (٢٢٠م - تاريخ الاسلام)

الشام ، فوقفت الجيوش المماليكية على أهمية الاستعداد للتصدي لهم ، فلا يكادون يعبرون نهر الفرات عند بلدة الزيرة ، حتى تسرع جيوش المماليك الى مطاردتهم ، وعندئذ يفرون عائدين ليتوقعوا من جديد داخل العراق . وقد حدث عندما اوغلوا في شمال الشام أن أسرع اليهم السلطان المنصور قلاوون لينزل بهم هزيمة ضخمة في موقعة حمص سنة ٦٨٠هـ - (١٢٨١م) . وعيضا حاول حكام التتار في العراق وفارس عقد صلح مع سلطنة المماليك ، يضمن الاعتراف بهم ، واحلال السلام محل الحرب والخلاف . ذلك أن سلاطين المماليك وقوا منهم موقفا حازما قويا ، وأدركوا أن أى صلح مع التتار سيثير غضب جمهور المسلمين الذين لم ينسوا ما حل بأمة الاسلام على أيديهم من خراب وتدمير . وظل الموقف على ذلك حتى أواخر القرن الثالث عشر ، عندما أخذ الاسلام يتسرب الى التتار في العراق وينتشر بينهم ، الأمر الذي جاء مصحوبا بضعفهم وانحلالهم داخليا ، مما أدى الى كسر حدة العداء بينهم وبين المماليك .

وليس معنى ذلك أن حكام التتار بعد اسلامهم تجردوا تماما - وفجأة - من نزعتهم الموروثة نحو الغزو والتخريب ، وعن عدائهم التقليدي للدولة سلاطين المماليك . من ذلك أن غازان حاكم التتار الذي أشهر اسلامه قام بغزوة كبرى في بلاد الشام سنة ١٢٩٩ ، وأنزل هزيمة بجيوش المماليك عند مجمع المروج ، ودخل رجاله دمشق ليعيثوا فيها فسادا ، وانتشروا حتى وصلوا الى بيت المقدس والكرك ، واستمروا على ذلك حتى حلت بهم الهزيمة في موقعة مرج الصفر - قرب دمشق سنة ١٣٠٢ .

على أنه مهما يكن من أمر خطر التتار ، فإنه يبدو أن الخطر الحقيقي الذي ظل يهدد بيت المقدس بعد عين جالوت كان خطر الصليبيين . ففي مواجهة بيت المقدس مباشرة ، وعلى ساحل فلسطين ، ظلت تقوم مملكة للصليبيين تمثل محطة استقبال لأية حملة تأتي من الغرب للوثوب على بيت المقدس .

وهنا اظهر سلاطين المماليك تفهما كبيرا لحقيقة الخطر الصليبي : فهو بالنسبة لبلاد الشام يمثل خطرا مقيما على ارضها ، وليس خطرا طارئا متقطعا مثل خطر التتار ، يخفى خلف نهر الفرات ليطل برأسه على بلاد الشام بين حين واخر . ثم ان الخطر الصليبي قريب من قلب الاسلام ومقدساته ، سبق في وقت مضى أن صار قاب قوسين من المدينة المنورة ومكة المكرمة . أما اطماعه في بيت المقدس فمعروفة غير خافية . يضاف الى هذا أن الخطر الصليبي قديم في المنطقة ، له من العمر اكثر من مائة وخمسين عاما ، اكتسب الصليبيون خلالها خبرة طويلة بالناس والارض ، وعرفوا مواطن القوة والضعف في خصومهم ، وخبروا مسالك البلاد ودروبها ، واقاموا عليها قلاعاً وحصونا ومنشآت ... بخلاف التتر الذين جاء خطرهم حدثا طارئا قريب المولد ، والذين كانوا لا يعرفون سوى القليل عن الشام واهله ، لولا القوى المسيحية المحالفة لهم ، والتي تولت ارشادهم وتوجيههم . واخيرا ، فان الصليبيين على ساحل الشام - وفي مواجهة بيت المقدس - كان في امكانهم الاعتماد على خط مواصلات مطيم وسهل وآمن ، يربطهم بالغرب الاوربي عبر مياه البحر المتوسط . وعن طريق هذا الشريان تاتيهم الامدادات - من رجال وسلاح - لتفذيهم وتجيد دعاءهم بين حين واخر . اما التتار ، فبعد استقرارهم في الشمسرق الأوسط وشرق اوريا ، انقسموا الى دول - ربما متنازعة - استقلت كل منها عن الاخرى وعن المركز الاساسي لحركتهم في قراقرم بالشرق الأقصى . مما عرضهم للذويان التدريجي البطيء في الميئات التي استقروا فيها .

وما كادت دولة سلاطين المماليك تثقف على قدميها ، وتطمئن الى مصيرها وكيانها ، حتى شرعت في تنفيذ سياسة حازمة تجاه الوجود الصليبي على ارض الشام ، فشنوا هجوما شاملا على الصليبيين انتهى ببسطة أنطاكية في يد السلطان الظاهر بيبرس سنة ٦٦٦ هـ (١٢٦٨ م) ثم سقطت طرابلس في يد السلطان قلاوون سنة ٦٨٨ هـ (١٢٨٩ م) ، وسقطت عكا وبلقيتها في يد

السلطان الأشرف خليل بن قلاوون سنة ٦٩٠ هـ (١٢٩١) (١) . ولعله يبدو من هذا التسلسل ان الأمر لم يرتبط بسياسة سلطان بيعينه بقدر ما كان يرتبط بسياسة دولة ، حرص حكامها - واحد بعد آخر - على تنفيذها . وهكذا ما كاد يمر نصف قرن على قيام دولة المماليك ، حتى تم تقويض البناء الصليبي من أساسه ، وطرد الصليبيين تماما من بلاد الشام ، وغدا في استطاعة بيت المقدس ان تحيا لأول مرة - بعد قرابة قرنين من الزمان - حياة أمنة مستقرة لا يهددها (عدو) متربص رابض على مقربة منها ، يتحين الفرصة للوثوب عايتها

حقيقة ان الحروب الصليبية لم تنته بطرد البقايا الصليبية تماما من أرض الشام سنة ١٢٩١ ، وانما استمرت ذيولها في صورة أو أخرى قرنين أو ثلاثة بعد ذلك ، واتخذت في شرق البحر المتوسط شكل حرب بحرية وحصار اقتصادي وهجمات على خوانى مصر والشام . وقد تمثل كل ذلك في المشاريع الصليبية التي وضعت في الغرب الأوربي ، والتي استهدفت في نهاية المطاف الوصول الى بيت المقدس بطريق أو آخر (٧) . ولكن كافة هذه التيارات والمشاريع ظلت بعد طرد الصليبيين من الشام لا تؤثر في بيت المقدس تأثيرا قويا مباشرا . لقد صار في وسع هذه المدينة المقدسة منذ أواخر القرن الثالث عشر للميلاد ان تحيا حياة أمنة طبيعيتين أحضان الدولة الإسلامية ، وفي حماية سطنة المماليك ورعايتها ، دون أن تخشى خطرا قريبا من ناحية الصليبيين أو من ناحية التتار .

اثر احياء الخلافة العباسية في القاهرة :

اما الاتجاه الثاني لسياسة سلاطين المماليك ، الذي تأثرت به بيت المقدس وأوضاعها في ذلك العصر ، فيرتبط بالخلافة الإسلامية . ذلك انه زامن قيام دولة سلاطين المماليك في مصر والشام سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) . وقد أحدث هذا الأمر رد فعل خطير في نفوس

المسلمين الذين لم يعتادوا - منذ أيام الرسول عليه الصلاة والسلام - الحياة في عالم بلا خليفة * . ومهما يقل من تدنى نفوذ الخلافة العباسية في بغداد قبل سقوطها ، فإن تأثيرها كان في المقام الأول أدبيا معنويا ، بمعنى أن المسلمين رأوا فيها رمزا يذكرهم بأمجاد الماضي ، ويبعث في قلوبهم الأمل بالنسبة للمستقبل * . ولذا فاننا لا نكون مبالغين إذا ذكرنا أن مقتل الخليفة المستعصم العباسي سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) أحدث فراغا ضخما أحس به المسلمون ، وتشاءموا من استمراره وتمنوا شغله بأية صورة وعلى أى وجه * . أنهم لا يستطيعون الحياة دون زعامة روحية يلتفتون حولها ، وارتبط اسمها في قلوبهم بأمجاد الماضي وعظمته

وكان أن حاول بعض حكام المسلمين في المشرق والمغرب الافادة من هذا الفراغ ، ففكروا في احياء الخلافة في بلادهم ليحققوا لأنفسهم من وراء ذلك مكاسب أدبية وسياسية * . ولكن دولة سلاطين المماليك كانت أسرع الى العمل الجاد ، فقام السلطان الظاهر بيبرس باستحضار أحد أبناء البيت العباسي الى القاهرة سنة ٦٥٩ هـ (١٢٦١ م) ، حيث شهد الشهود على صحة نسبه ، وعندئذ بايعه السلطان والأمراء خليفة على المسلمين ، وقام الخليفة الجديد بدوره بتفويض السلطان المماليكي في حكم البلاد والعباد * (٨) . ومنذ ذلك الوقت غدت القاهرة دار الخلافة العباسية حتى كان الغزو العثماني في أوائل القرن السادس عشر للميلاد ، وعندئذ اختطف سلاطين بني عثمان لقب الخلافة لأنفسهم ، ونقلوا مقرها الى اسطنبول ، ولم يعد الخليفة لأول مرة في التاريخ ينحدر من أصل عربي * .

ومهما يكن من أمر ، فإن سلاطين المماليك باحيائهم الخلافة العباسية في القاهرة ، ضربوا عصفوريين بحجر واحد ، إذ حققوا لأنفسهم مركزا ممتازا بين حكام الدول الإسلامية من ناحية ، وأضعفوا على حكمهم صبغة شرعية بين

ناحية أخرى ، وذلك بوصفهم متمتعين بحطف الخلافة الإسلامية وبيعتها -
وهي أعلى سلطة شرعية في الإسلام - مفوضين منها بحكم المسلمين *

ولكن هذا الوضع الجديد القى مسئوليات كبرى على كاهل دولة سلاطين
الماليك ٠٠٠ ان احتضانها الخلافة العباسية في عاصمتها القاهرة ، وظهور
سلاطين الماليك في صورة حماة الإسلام الحريصين على سلامة أوضاعه ،
فرض عليهم أن يضاعفوا من رعايتهم لمقدسات المسلمين ، يحمونها ويعمرونها
ويرفعون شعائر الإسلام فيها * وهل هناك أقدس - عند المسلمين ، من الحرمين
الشريفيين في الحجاز والحرم الثالث في القدس ؟

وهنا نلاحظ أن النشاط الديني العلمي في تلك العصور كان يتكاثف
قرب الخلافة أينما حلت * فحول خليفة رسول الله (ص) يلتف العلماء ورجال
الدين * وإذا انتقل الخليفة من مكان إلى آخر ، سار في ركابه رجال الدين
والعلم ، تبركا به وتيمنا بصحبته *

وبسقوط بغداد في قبضة التتار الوثنيين انتهى دورها الديني والعلمي في ظل
الخلافة ، إذ أشاع التتار في ربوعها الخراب والفساد والرعب ، فقتل
من علمائها من قتل ، وهرب من استطاع الهرب ٠٠٠٠ أما آلاف الكتب التي
تشكل ركنا خطيرا في تراث الفكر الإسلامي ، فقد وجدت لنفسها مستقرا
ومقاما في قاع نهر دجلة حتى تحللت أوراقها وعفى أثرها *

وسرعان ما أخذت الخلافة العباسية في مقرها الجديد بالقاهرة تستقطب
علماء المسلمين - من مشارق الأرض ومغاربها - لينعموا بما هيأه سلاطين
الماليك لهم من أمن واستقرار ، وتشجيع أدبي ومادى * ويعبر عن ذلك خير
تعبير أحد العلماء المعاصرين ، فيقول أن مصر غدت منذ أحياء الخلافة
العباسية فيها (محل سكن العلماء ومحط رجال الفضلاء) (٩) * أما علامة

العصر ابن حجر العسقلاني ، فيقول عن بعض علماء الشام عندئذ أنهم قالوا
عن بلادهم (هذا بلد ضيق عن علمي) وهجروها الى مصر (١٠) .

وإذا كان كثير من هؤلاء العلماء قد أثروا الإقامة في القاهرة على
مقربة من الخلافة ونفوذ السلطان ، فإن نسبة لا يستهان بها منهم دأبوا على
المتنقل بين الأماكن المقدسة المشمولة برعاية سلاطين الممالك وحمايتهم - أعني
مكة والمدينة وبيت المقدس - طلبا للبركة . بل أن بعضهم فضل أن يجاور
موضعا من هذه المواضع الثلاثة الشريفة ليواصل حياته العلمية والدينية في
هدوء ، بعيدا عن أضواء العاصمة وسلطان الحكام . ومع عظم المكانة الدينية
لمكة المكرمة والمدينة المنورة ، إلا أنه يبدو من دراسة ذلك العصر أن كثيرا من
العلماء ورجال الدين لم يستسيغوا الحياة الطويلة في أحدهما ، لشسوة
ظروف الحياة الطبيعية فيهما ، وبعدهما عن مركز النشاط الحضاري والفكري
في العالم الإسلامي . أما مدينة القدس فكانت الحياة فيها أطيب نسبيا
لاعتدال جوها ، ووقوعها داخل دائرة النشاط الحضاري للدولة الإسلامية
عندئذ ، وكان لها عشاقها الكثيرون وخاصة بعد تلك الغيبة الطويلة التي
انتزعت فيها من أحضان الدولة الإسلامية الأم .

وباستعراض أسماء العلماء ورجال الدين الذين ارتبطت اسمائهم ببيت
القدس في ذلك الدور ، أو الذين انتقلوا إليها وترددوا عليها لمزولة نشاطهم
العلمي والديني في المسجد الأقصى أو في الأرض التي باركها الله حوله . . .
نجد انفسنا أمام حشد ضخم منهم ، تناثرت اسمائهم وسيرهم وتراجمهم
في كتب الطبقات وحوليات التاريخ المعاصرة . وقد جمع عددا كبيرا منهم
مجير الدين الحنبلي في كتابه الذي ألفه في أواخر القرن التاسع للهجرة -
الخامس عشر للميلاد - في عهد السلطان الأشرف قايتباي بعنوان (الأنس
الجليل في تاريخ القدس والخليل) . هذا فضلا عن الدراسة الطينية التي

قام بها. أحمد سامح الخالدي في كتابه (أهل العلم بين مصر وفلسطين) :
 هذا مع ملاحظة أن رجال العلم والدين اللذين اختاروا الحياة في بيت المقدس
 في ذلك العصر كانوا من المشرق والمغرب جميعا . وقد كان فيها وقف « على
 طائفة المغاربة على اختلاف أجناسهم » . وما زال هناك حتى فيها ينسب اليهم ،
 فضلا عن أحد أبواب المسجد الأقصى نفسه .

ويضيق المقام في هذا البحث عن ذكر أسماء أشهر هؤلاء العلماء في
 عصر سلاطين المماليك ، سواء من المقدسة أو من الواقدين على بيت المقدس ،
 وخاصة من مصر ، واللذين أسهموا أسهاما جادا في خلق حركة دينية علمية
 في المدينة بعد أن اطمئنت على مصيرها في كثرة دولة سلاطين المماليك .
 وتوجد قوائم طويلة باسماء هؤلاء الشيوخ والعلماء في بعض الكتب المعاصرة ،
 وغير المعاصرة (١١) . وانما لا يفوتنا أن نشير الى أن المرة كان لها نصيب في
 هذه الحركة العلمية الدينية التي شهدتها بيت المقدس في ذلك العصر . ونذكر
 على سبيل المثال لا الحصر زينب بنت أحمد بن عبد الرحيم المقدسية المعروفة
 ببنت الكمال (كانت دينة خيرة روت الكثير وتزاحم عليها الطلبة وقراء الكتب
 الكبار (١٢)) . وزينب بنت أحمد بن عمر المقدسية وقد (حدثت بدمشق
 ومصر والقدس) . ذكر الذهبي في شذرات الذهب أنها ماتت في بيت المقدس
 سنة ٧٢٢ هـ عن أربع وتسعين سنة . وست العرب بنت سيف الدين على
 المقدسية المتوفاه سنة ٧٣٤ هـ . وغيرهن كثيرات .

أما ثمرة هذا النشاط الديني العلمي الواسع النطاق ، فقد تمثلت في
 عدد كبير من المؤلفات والرسائل والمنشآت ، ارتبطت ولادتها ببيت المقدس
 لتجعل من هذه المدينة مركزا خصبيا من مراكز الفكر الاسلامي في عصر
 سلاطين المماليك . ومرة أخرى يضيق المقام في هذا البحث المرجع عن تتبع دا
 أنجزه علماء القدس في ذلك العصر من بحوث ودراسات ، وخاصة في ميدان
 العلوم الدينية من حديث وتفسير وفقه - وهي العلوم التي حظيت بسهم وافر

فى تلك البيئة المباركة . ولكننا نذكر - على سبيل المثال لا الحصر أيضا -
 شهاب الدين أبو العباس الخويى المتوفى سنة ٦٩٣ هـ « شرح إقبول زين
 معطى ، ونظم علوم الحديث لابن صلاح ، والفصيح لشعاب ، ودفايه المنجف » .
 اما الامام جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سليمان البلخي المقدسى المتوفى
 سنة ٦٩٨ هـ فله « مصنف حافل كبير ، فيه خمسون مصنفًا من التفسير ،
 بلغ تسعة وتسعين مجلدا » . وكذلك القاضى بدر الدين أبو عبد الله الكنائى
 المتوفى سنة ٧٣٣ هـ والذى تولى قضاء القدس ، له مصنفات عديدة منها :
 التبيان لمهمات القرآن ، وغرر التبيان ، والفوائد اللاتحة فى سورة الفاتحة ،
 والمنهل الروى فى علوم الحديث النبوى ، وتحرير الأحكام فى تدبير جيش
 الاسلام ، ومستند الأجناد فى الآلات الجهاد ، وكشف الغمة فى احكام اهل
 الذمة . ومثل هذا يقال عن كمال الدين محمد بن أبى شريف المقدسى المتوفى
 سنة ٩٠٦ هـ ، فمن تصانيفه « الاسعاد بشرح الارشاد فى النقة » .

كذلك شهدت بيت المقدس فى ذلك العصر نشاطا فى علوم الأدب واللغة
 والنحو . من ذلك أن شهاب الدين بن جبار المقدسى النحوى الدنبلى - المتوفى
 بالقدس (٧٢٨هـ) - اشتغل فيها بعلوم العربية ، وشرح الشاطبية والرائية . أما
 نور الدين البدرشى المالكى المصرى الذى عاش بالقدس وتوفى فيها سنة
 ٨٧٨ هـ فقد اشتغل بالنحو وألف فيه . وكان لبعضهم ميل اقراض الشعر ،
 ولهم دواوين ما زال معظمها مخطوطا .

أما علم التاريخ فكان له نصيبه الذى يشهد عليه علمان يرتبطان ببيت
 المقدس ، أولهما شيخ الاسلام الحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر ، العسقلانى
 الأصل ، المصرى المولد والنشأة ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . كان حجة فى الحديث
 والفقه وعلمًا من اعلام علم التاريخ . حقيقة انه لا ينتمى الى بيت المقدس
 أصلا أو نشأة ، ولكن حسب بيت المقدس أن ابن حجر تردد عليها ودرس

فيها حيث سمع عن القلقشندي وبدر الدين بن مكي وغيرهم . ومن مؤلفات ابن حجر في علم التاريخ انباء الخمر بانباء العمر ، والدرر اكامنة في اعيان المائة الثامنة ٠٠٠٠ وغير ذلك كثير . اما المسؤرخ الثاني فهو مجير الدين الحنبلي ، صاحب كتاب « الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل » وهو معاصر للسلطان الأشرف قايتباي ، وكتابه من مصادرنا الأساسية عن القدس في ذلك العصر . وقد توفي سنة (٩٢٧هـ) .

ثم ان النشاط العلمي في بيت المقدس لم يقتصر على العلوم الدينية والعقلية ، وانما شمل أيضا العلوم العقلية والتجريبية . من ذلك - على سبيل المثال أيضا - ان شهاب الدين أبو عباس الخربى أنشأ في المتوفى سنة ٦٩٣هـ - والذي سبقت الإشارة إليه - صنف كتابا في العلم في مجلد كبير يشتمل على عشرين فقا . اما شهاب الدين أبو العباس أحمد المصري المقدسى - المشهور بابن الهائم - والمتوفى بالقدس سنة ٨١٥ هـ ، فقد اشتهر بتفوقه في العلوم الرياضية ، ومهر في الفرائض والحساب ، وله فيهما تصانيف جليلة ٠٠٠٠

وهذه الأمثلة كلها قليل من كثير ، ان دلت على شيء فانما تدل على مدى اتساع دائرة النشاط العلمي في بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك وان هذا النشاط كان مستمرا ، متصل الحلقات ، متشعب الاتجاهات ، لم يتوقف من بداية ذلك العصر حتى نهايته .

المسجد الأقصى في عصر سلاطين المماليك : -

وبعد ذلك يأتي الاتجاه الثالث في سياسة سلاطين المماليك مما ترك اثرا مباشرا واضحا في بيت المقدس . ونعني بهذا الاتجاه العناية بالمنشآت الدينية في الأماكن المقدسة ، مما يعطى انطباعا عن المعاصرين بأن قيام المماليك في الحكم ليس ضرورة لحماية البلاد والعباد من الأخطار الخارجية فحسب ، بل

ايضا لرفع راية الاسلام عن طريق احياء شعائره ورعاية مقبساته . ولذا
استغل المماليك جزءا كبيرا من ثروتهم الضخمة التى عادت عليهم من وراء
التجارة ، فى اقامة اضخم المساجد ، واقضم المدارس ، واعظم الخانقاوات .
فى القاهرة ودمشق وحلب وغيرها ، ليظهروا دائما فى صورة رعاة الدين ،
الساهرين على علومه واركانه ، المنفذين لاحكامه وشريعته .

وكان من الطبيعى أن تمتد هذه العناية الى مقدسات المسلمين فى مكة
المكرمة والمدينة المنورة والقدس الشريف ، لتكون شاهدا على مدى ما يقدمه
المماليك للمسلمين جميعا من رعاية وخدمات . ولا تخفى علينا مكانه المسجد
الاقصى فى الاسلام ، فهو مسرى النبى عليه الصلاة والسلام ، ومن الصخرة
المباركة كان معراجا الى السماء . وقد حرص سلاطين المماليك على تأكيد
هذه المكانة ، سواء بالزيارات التى قام بها كثير منهم الى ذلك المكان الطاهر ،
او على ربطه دائما - ادبيا ومعنويا - بالحرمين الشريفين فى مكة والمدينة .
من ذلك أن بعض البيانات ذات الدلالة السياسية كانت تذاع فى ذلك العصر
على منابر « مكة والمدينة والقدس ومصر والقاهرة » (١٢) وزاد من مكانة
بيت المقدس فى عصر سلاطين المماليك احساس المسلمين فى مشارق الأرض
ومغاربها انهم استردوا شيئا عزيزا لديهم ، واطمئنوا تماما الى بقائه فى
حوزتهم . من ذلك أن بعض ملوك الاسلام فى ذلك العصر تتطلعون الى التبرك
ببيت المقدس ، فارسل ملك كلبرجه - من الهند - هدية سنة ٨٣١هـ الى السلطان
برسباى فى القاهرة « وسأل أن تمكن رسله من بناء رباط بالقدس » (١٤) .
وفى سنة ٨٣٨هـ قدم كتاب من « الخان شاه رخ ملك الشرق يتضمن أنه عازم
على زيارة القدس الشريف ١٥٠٠ » (١٥) .

لذلك لم يدخر سلاطين المماليك وسعا فى العناية بالحرم القدسى
الشريف وقبة الصخرة المباركة ، سواء بالاضافة او الاصلاح أو الترميم .

هذا فضلا عن عنايتهم الكبيرة باقامة المنشآت الدينية والعلمية والخيرية - والاجتماعية كالحمامات (١٦) - فى مدينة القدس ، لتوفير أسباب الحياة فيها بعد أن تحررت من الخوف الذى خيم عليها نحواً من قرنين من الزمان . ووقف المالك والخيرون على هذه المنشآت الأوقاف الجليلة ذات الأيرادات الوفيرة ، ليضمنوا لها البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها فى أمن واستقرار .

ومن أمثلة هذه العناية ، ما يذكره المقرئى فى حوادث سنة ٦٥٩هـ من أن السلطان المظاهر بيبرس « بعث الصناع والآلات لعمارة قبة الصخرة بالقدس وكانت قد وهت » (١٧) فلما كانت سنة ٦٦١هـ سار السلطان بنفسه الى القدس « وكشف أحوال البلد ، وما يحتاج اليه المسجد من العمارة ، ونظر فى الأوقاف ، وكتب بحمايتها ، ورتب برسم مصالح المسجد فى كل سنة خمسة آلاف درهم » (١٨) ثم زار السلطان المظاهر بيبرس بيت المقدس مرة أخرى سنة ٦٦٨هـ ، فاعتنى بعمارة المسجد الأقصى ، وجدد فصوص الصخرة الشريفة التى على الرخام من المظاهر . كذلك عمر السلطان بيبرس بظاهر مدينة القدس خانا كبيرا - سيأتى ذكره فيما بعد - وجدد أشيائه حسنة منها قبة السلسلة ، ورسم شعنت الصخرة وغيرها وبنى على باب عبيدة بن الجراح مشهدا ، ووقف عليه شيئا للواردين .

أما السلطان المنصور قلاوون الصالحى - الذى ولى السلطنة سنة ٦٧٨هـ (١٢٧٩م) ، فقد عمر سقف المسجد الأقصى من جهته القبية مما يلى انغرب عند جامع الأنبياء . وله الرباط المنصورى المشهور بباب الناظر ، وهو رباط فى غاية الحسن وبناءه محكم . كذلك رخم الحجرة الخياطية فى سنة ست وثمانين وستمئة . وعمر بمدينة الخليل - عليه السلام - الرباط والديمارستان « وله غير ذلك » (١٩) .

وفى مرحلة عدم الاستقرار الداخلى التى اعقبت مقتل السلطان الاشرف خليل بن قلاوون ، ولى السلطان العادل كتبغا منصب السلطنة سنة اربع وتسعين وستمائة ، وكان الخليفة العباسى فى القاهرة هو الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد . وفى أيامه جدد قصور الصخرة الشريفة ، وجدد عمارة السور الشرقى المطل على مقبرة باب الرحمة .

ثم جاء السلطان المنصور لاجين (٦٩٦ - ٦٩٨ هـ = ١٢٩٦ - ١٢٩٨ م) ليجدد عمارة محراب داود الذى بالسور القبلى - عند مهد عيسى عليه السلام - بالمسجد الأقصى الشريف .

والمعروف عن السلطان الناصر محمد بن قلاوون انه ولى عرش سلطنة المماليك ثلاث مرات ، اخرها سنة ٧٠٩ هـ (١٣٠٩ م) . وهذه السلطنة الثالثة تمثل عصرا من ازهى عصور دولة سلاطين المماليك ، وأكثرها استقرارا ورخاء .

وقد امتدت أعمال السلطان الناصر محمد بن قلاوون فى ذلك الدور ، لتخلد نكراه فى بيت المقدس ، فعمر فى المسجد الأقصى السور القبلى الذى عند محراب داود عليه السلام ، ورخم صدر المسجد الأقصى ، ومسجد الخليل عليه السلام . كذلك فتح بالمسجد الأقصى الشباكين اللذين عن يمين المحراب وشماله وكان فتحهما فى سنة احدى وثلاثين وسبعمائه . وجدد تذهيب القبتين ، قبة المسجد الأقصى وقبة الصخرة . وعمر القناطر على الدرجتين الشماليتين بصحن الصخرة التى تقع احدهما مقابل باب حطة ، والاخرى مقابل باب النويدارية وعمر باب القناتين بالبناء المحكم . وعمر قناة السبيل الواقعة عند بركة السلطان ، بظاهر القدس الشريف من جهة الغرب (٢٠) .

وقد خلف السلطان الناصر محمد فى حكم دولة المماليك اولاده واحفاده لمدة تجاوزت اربعين عاما (٧٤١ - ٧٨٤ هـ = ١٣٤٠ - ١٣٨٢ م) . ورغم

سوء الأوضاع الداخلية فى ذلك العصر ، الا أنه يبدو أن بنى قلاون لم يغفلوا شأن القدس الشريف . من ذلك ما تم أيام الملك الأشرف شعبان بن حسن بن الناصر محمد من تعمير المنارة التى عند باب الأسباط فى سنة تسع ستين وسبعائة ، كما جددت الأبواب الخشبية المركبة على بوابات الجامع الأقصى ، وجددت القناطر التى على الدرجة الغربية فى صحن الصخرة المقابل لباب الناظر ، وذلك سنة ثمان وسبعين وسبعائة .

ثم كان أن قامت دولة المماليك الثانية - أو الجراكسة - سنة ٧٨٤هـ (١٢٨٢م) فظهر سلاطينها رعاية ملحوظة لشئون بيت المقدس واكثروا من إقامة المنشآت الدينية فى المدينة . من ذلك أن السلطان الظاهر برقوق عمّر فى عهده دكة المؤذنين التى بالصخرة الشريفة تجاه المحراب - الى جانب باب المغاربة - وذلك فى شوال سنة تسع وثمانين وسبعائة . وتم ذلك على يدى ناظر الحرمين - القدس والخليل - ونائب القدس ، محمد بن السيفى الظاهرى . ونقش بالذهب على واجهتها القباية عبارة نصها :

«بسم الله الرحمن الرحيم . جددت هذه المسدة المباركة بالصخرة الشريفة فى أيام مولانا السلطان الملك أبى سعيد برقوق ، خلد الله ملكه ، فى نيابة المقر الأشرفى العلائى الطنبغا الجوىاقى كافل الممالك بالثام ، أعز الله أنصاره ، ينظر العبد الفقير الى الله تعالى المقر العالى المجزومى الناصرى محمد ، المقر المرحوم السيفى بهادر الفخرى الظاهرى نائب السلطنة الشريفة بالقدس الشريف وناظر الحرمين الشريفين ، أعز الله أنصاره ، بتاريخ مستهل شوال سنة تسع وثمانين وسبعائة . . . »

كذلك تم فى عهد السلطان برقوق تجديد القيسارية - وهى وقف الحرم القدسى الشريف - على يد كافل الممالك بالشام الفقير السيفى بن بلاط ناظر للحرمين الشريفين سنة ٧٨٨هـ . يضاف الى هذا كله تعمير البركة التى

بظاهر القدس من جهة الغرب ، وهى أنبركة المعروفة ببركة السلطان ، وذلك سنة احدى وثمانمائة ، وهى نفس السنة التى توفى فيها الظاهر برفوق .

أما السلطان الناصر فرج بن برفوق (٨٠١ - ٨١٥ هـ = ١٢٩٩ - ١٤١٢ م) فعلى الرغم مما اشتهر به فى التاريخ من سوء المسيرة ، الا أن ذلك لم يمس بينه وبين زيارة بيت المقدس ، حيث نزل بالمدرسة التدكزية ، وفرق على الناس «خمسة الاف دينار وعشرين الف فضة» (٢١) كذلك زار الخليل ، وعق بمسجد ابراهيم عليه السلام الستائر الحديدية على الأضرحة الشريفة . واتخذ عدة قرارات ادارية ليضمن حسن انتظام الأمور فى ذلك البقعة المقدسة .

ومن هذا العرض يتضح أن العناية بالمسجد الأقصى جاءت مصحوبة - كما يبدو - بحرص سلاطين المماليك على زيارة بيت المقدس بين حين وآخر ، للوفاء بمتطلبات المقدسات الاسلامية والاستماع الى مطالب الأهالى . ذكر المقريزى فى حوادث سنة ٨٢٠ هـ أن السلطان المؤيد شيخ زار بيت المقدس «وفرق فى أهله مالا جزيلا وصلى الجمعة ، وجلس بالمسجد الأقصى بعد الصلاة ، وقرأ صحيح البخارى من بين يديه من الفقهاء القادمين الى نقائه من القاهرة ومن القدس . ثم قام الداح بعد فراغهم . فكان وقتا مشهودا » .

وفى أيام السلطان الملك الأشرف برسباى (٨٢٥ - ٨٤١ هـ ، ١٤٢٢ - ١٤٣٨ م) كان ناظر الحرمين ونائب السلطنة بالقدس الشريف الأمير أركاس الجلبانى ، وصفه مجير الدين الحنبلى (٢٢) بأنه « كان حاكماً معتبراً ، عذر الأوقاف ونماها ، وصرف المعاليم ، واشترى الخوفاً مما أرصده من المال جهات من القرى والمسقفات » . وقد اصدر السلطان برسباى مراسيمه بصرف معاليم المستحقين ، وارصاد مابقى لمصالح الصخرة الشريفة ، فأصلحت قبتها ، ونقش بذلك رخامة الصفاة بخائط الصخرة الشريفة تجاه قبة المحراب

وذلك فى سنة ست وثلاثين وثمانمائة ٠ (٢٢) وقد تأكلت بداية الكتابة على هذه الرخامة ، وتبقى منها ما نصه :

« ٠٠٠ الحرمين الشريفين اثابه الله الجنة ، وهو مشتره مما ثمره من مال الوقف ٠٠٠ من أجود المسققات فى كل شهر الفا درهم خارجا عن تكملة حواصل المستحقين ، وما حدده وانشاه من الحمام الخراب بحارة ٠٠٠ وقرية العوجا والنعيمه بالغور ومرتب الخواجات الواردين من تمامه ، وأوقف جميع المتحصل وذلك برسم المسجد الأقصى الشريف والصخرة الشريفة وأوقافهما ٠ وما نذر يرصد حاصلا بصندوق الصخرة المشرفة ٠ أرضد ذلك جميعه برسم العمارة خالصا ، ارسادا صحيحا شرعيا ، بمقتضى الرسوم انشريف المعين تاريخه اعلاه ٠ ورسم ان ينقش ذلك على الرخامة ، حسنة جارية فى صحائف مولانا السلطان الملك الأشرف برسبای ، خلد الله ملكه على الدوام وما تعاقبت الشهور والأعوام ٠ فمن بدله بعد ما سمعه قائما اثمه على الذين يبدلونه ٠٠٠ اللهم من فعل الخير وكان السبب فيه فأجزه بالجنة والنعيم ، ومن غيره أو نقصه جازه بالعذاب الأليم ٠٠٠ » (٢٣) ٠

ومن جسنات الملك الأشرف برسبای بالمسجد الأقصى المصحف الشريف الذى وضعه بداخل الجامع تجاه المحراب بازاء دكة المؤذنين ٠ وكان هذا المصحف الكبير قد اهدى الى السلطان برسبای سنة ست وثلاثين وثمانمائة ، أثناء مروره بدمشق وهو فى طريقه الى آمد ، فأهداه بدوره الى القدس الشريف ، وخصص له قارئاً وخادماً ، ووقف لذلك وقفا محدداً ، جعل الاشراف عليه لمن يكون شيخ المدرسة الصلاحية بالقدس الشريف واختير لأقرائه فيه أخصد القراء المشهورين بالحفظ وحسن الصوت ، هو الشيخ شمس الدين محمد بن قطلوبغا الرملى ٠

وفى عهد برسبای ايضا تولى القاضي عز الدين خليل السخاوى نظراً

الحرمين الشريفين بالقدس والخليل ، فعنى بترتيب نظام هذين الحرمين ورتب الوظائف فيهما ، وعمر الأوقات الموقوفة عليهما ونماها ، وجعل المؤذنين ثلاث نوبات بعد أن كانوا نوبتين .

وكان أن «اعلى عرش سلطنة المماليك بعد ذلك - سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة (١٤٣٨ م) الملك الظاهر جقمق » الذى اشتهر بالمتدين والعفة والشجاعة ومحبة العلماء » . وقد أنعم جقمق على الوقفين - القدس والخليل - بمبلغ الفى دينار وخمسائة دينار ذهبا ، وهو مبلغ ضخم بالنسبة لمستوى العملة فى ذلك العصر . كذلك خصص مائة وعشرين قنطارا من الرصاص ، لرسم العمارة فى هذين الحرمين ، اذ عمر سقف الصخرة الشريفة سنة ٨٥١ هـ اثر حريق ، يبدو أنه حدث نتيجة لصاعقة أصابت المسقف من جهة الغرب قرب القبة . كذلك اضاف جقمق مصحفا فى قبة الصخرة ، وعين له قارئاً . وتوالت انعامات جقمق بعد ذلك على القدس والخليل ، فأنعم عليهما بكمية كبيرة من القمح - ثمنها عقدتد ثلاثة آلاف دينار وستمائة دينار . وعندما عجز الوقف الموقوف على الحرمين - القدس والخليل - عن الرغاء بثمن الغلال ، انعم جقمق بتفوية الثمن ، وهو أربعة الاف دينار وسبعمائة دينار .

أما السلطان الملك الأشرف اينال الذى ولى السلطنة سنة سبع وخمسين وثمانمائة (١٤٥٣ م) فقد « عمر المسجد الأقصى فى أيامه » . ذلك أنه ولى نظر الحرمين الشريفين - القدس والخليل - الأمير عبد العزيز العراقى المشهور بابن المعلق ، فعنى بالأوقات والمستحقين عناية لم يحظوا بها من قبل « وصرف المعاليم كاملة من غير قطع ولا محاصصة (٢٤) ومن حسنات الملك الأشرف اينال المصحف الشريف الذى وضعه بالمسجد الأقصى بالقرب من جامع عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - تجاه الشباك المطل على عين سلوان (٢٥) ، ورتب له قارئه ووقف عليه وقفا . كذلك أنعم على جهة الوقفين - القدس والخليل - (م ٣٣ - تاريخ الاسلام)

بألف ومائتى اربى قمح ، ثمنها عندئذ أربعة آلاف دينار وثمانية دنانير •
كذلك وضع السلطان المؤيد شيخ فى الصخرة المشرقة مصحفا كبيرا ،
بازاء مصحف الملك الظاهر جقمق من جهة الغرب •

وهكذا استمرت عمارة المسجد الأقصى وقبة الصخرة - وصيانتهما -
طوال عصر سلاطين المماليك ، حتى عهد السلطان قانصوه الغورى ، وهو
السلطان قبل الأخير من سلاطينهم ، الذى قتل فى موقعة مرج دابق سنة ٩٢٢ هـ
(١٥١٦ م) • وللسلطان الغورى لوحة على جدار المسجد الأقصى ، هذا
نصها :

« جددت عمارة المسجد الأقصى الشريف ، من اصلاح الرصاص
بظاهرة وبقيّة الصخرة الشريفة واصلاح النصوص وبياض الجدر ودهان
الأبواب والترميم وغير ذلك ، فى أيام مولانا السلطان الملك الأشرف
قانصوه الغورى عز نصره بنظر المقر الأشرفى السيفى بكباى ناظر الحرمين
الشريفيين ونائب السلطنة الشريفة بالقدس وأحد الأمراء الأربعينات بالديار
المصرية ، أدام الله أيامه ، فى سنة خمس عشرة وتسعمائة ٠٠٠ ، (٢٦) •
المدارس فى بيت المقدس :

موضوع المدرسة فى الاسلام موضوع طويل دونت فيه كتابات عديدة ،
وخاصة فيما يتعلق بنشأة المدرسة • وليس هذا مجال التطرق الى فكرة
ربط نشأة المدرسة بعصر السلاجقة ، ان لنا فى هذا الموضوع رأى آخر
معارض (٢٧) ، وانما الحقيقة التى لا جدال فيها ، هى أن قيام الدولة الأيوبية
فى مصر والشام جاء مصحوبا بظاهرة التوسع فى انشاء المدارس فى البلاد
التي دخلت نطاق هذه الدولة • ولما كانت المدرسة فى الاسلام مؤسسة دينية
علمية ، ذات رسالة مزدوجة تجمع بين الدين والمعلم ، فانه كان من الطبيعى

أن يهظى مركز كبير له وضعه الدينى - مثل بيت المقدس - بنصيب كبير من حركة انشاء المدارس فى ذلك العصر .

ومع أننا لا ننكر على سلاطين بنى أيوب وملوكهم توسعهم فى انشاء العديد من المدارس فى مصر والشام ، الا أن الملاحظ على الدولة الايوبية بوجه عام أن اقتصادها كان اقتصاد حرب ، فضلا عن أن حالة التمزق والانقسام التى عاشتها هذه الدولة بعد وفاة مؤسسها صلاح الدين ، حالت دون أن يصل عدد المدارس التى انشئت فى عصر هذه الدولة الى ما وصل اليه فى عصر سلاطين المماليك . ففى عصر دولة المماليك تكاثفت العوامل التى سبق أن أشرنا اليها - من أمن واستقرار وثراء ونشاط فكرى وحضارى - ليظهر أثرها فى كثير من المنشآت الدينية والعلمية والخيرية والاجتماعية التى أسست فى ذلك العصر . وكان للمدارس حظ كبير فى هذه الحركة ، اذ شيد سلاطين المماليك منها « ما ملأ الأخطاط وشحنها » على قول القلقشندى (٢٨) . وامتدت حركة انشاء المدارس فى ذلك العصر الى البلاد المشمولة بحماية سلطنة المماليك وبخاصة الحجاز حيث انشا للسلطان الغورى فى مكة مدرسة كبيرة . واکن يبدو أن بيت المقدس كان أوفر نصيبا فى هذه الحركة بسبب قربه من دائرة النشاط العلمى فى قلب الدولة . وقد عدد مجير الدين الحنبلى - وهو معاصر - أكثر من أربعين مدرسة فى بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك ، وهو عدد ضخم بالنسبة لمدينة واحدة ، مما يدل على اتساع دائرة النشاط العلمى فيها عندئذ . ولم تكن هذه المدارس كلها من انشاء السلاطين ، وإنما أسهم فى انشائها الأمراء والقادرون من « أهل الخير من الأمراء والاغنياء ، ومنهم النساء والاماء ، فأنشأوا منها ما أنشأوا ، عنوان الغيرة على العلم وبت الفضائل ... » (٢٩) .

واللاحظ أن عناية المماليك بالمدارس لم تقتصر على إنشاء مدارس

جديدة ، وأتت امتدت لتشمل بالرعاية والإصلاح المدارس القديمة التي أنشأها السابقون . من ذلك أن النائب شاهين الشجاعى - فى زمن برسباى - جدد المدرسة الجاولية ، وهى مدرسة وقفها الأمير علم الدين الجاولى نائب القدس سنة ٧١٥ هـ ، وتقع على زاوية الحرم الشمالية .

وقد وجدت المدرسة - شأنها شأن بقية المؤسسات الدينية والعلمية والخيرية فى ذلك العصر - فى نظام الأوقاف خير دعامة تشد أزرها وتمكنها من البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها . وبعبارة أخرى فإن حياة المدرسة لم تكن رهينة بحياة مؤسسها - أيا كان مركزه وثراؤه وإنما كان صاحب المدرسة يوقف عليها من الأوقاف ما يضمن لها الاستمرار والنهوض بواجبها بعد وفاته . وهذه الأوقاف قد تكون أرضا زراعية أو عقارات أو أسواق وحوانيت وحمامات . . . تدر إيرادا ثابتا ينفق منه على صيانة المدرسة ودفع مرتبات موظفيها ومخصصات النازلين بها من طلاب العلم وغيرهم . وقد اخترنا على سبيل المثال المدرسة الأشرفية فى بيت المقدس ، لنقف على ما كان يقوم به الوقف فى حياة المدرسة من دور فعال .

ذلك أنه حدث عندما ولى الأمير حسن الظاهرى نظر الحرمين الشريفين - القدس والخليل - فى أيام السلطان الملك الظاهر خشقدم أن شرع فى بدء مدرسة بجوار باب السلسلة برسم السلطان المذكور . ولكن السلطان خشقدم لم يلبث أن توفى سنة ٨٧٢ هـ (١٤٦٧م) فمرت الدولة بفترة قلقة انتهت بقيام السلطان الأشرف قايتباى فى الحكم (٨٧٢ - ٩٠١ هـ = ١٤٦٨ - ١٤٩٦م) . وعندئذ تقدم الأمير حسن الظاهرى الى السلطان قايتباى يسأله قبول المدرسة الجديدة لتحظى برعايته وتتمكن من أداء رسالتها . وكان أن قبلها السلطان الأشرف قايتباى ، فنسبت اليه وعرفت باسم المدرسة الأشرفية ، ورتب لها شيخا وصوفية وفقهاء وصرف لهم المعاليم ، ووقف عليها الأوقاف .

وثمة وثيقة هامة ، هي الحجة الشرعية الخاصة بالأوقاف التي أوقفها السلطان قايتباى على مدرسته بالقدس والجامع بغزة ، وهذه الوثيقة محفوظة بأرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة تحت رقم ٨٨٧ ، ومؤرخة فى الحادى والعشرين من شهر شوال سنة احدى وثمانين وثمانمائة للهجرة (٣٠) .

وترجع أهمية هذه الوثيقة الى أنها تكاد تكون الحجة الشرعية الوحيدة التى عثرنا عليها من عصر سلاطين المماليك والتى تنصب بكاملها على منشآت اقامها أحد سلاطين المماليك بفلسطين : مدرسة فى بيت المقدس وجامع بغزة . وتبدأ الوثيقة بالافتتاحية التقليدية التى تعبر عن النزعة الدينية التى سادت العصر ، وكيف أنه ينبغى على المسلم أن يسعى لعمل الخير ، ويتصدق بالمال ، ويدافع عن الدين بحد السيف ، وذلك (لرفع راية الاسلام وخضف رأس الكفار) وبعد أن تحدد الوثيقة حدود المدرسة الأشرفية من مختلف الجهات، تذكر الأراضى والعقارات التى وقفها السلطان قايتباى لينفق من إيرادها عليها . ثم توضح الوظائف الخاصة بتلك المدرسة ، ومرتب كل منها ، وأبواب الصرف من ريع الوقف وذلك بالدرهم كل شهر . فنأظر الوقف يخصص له ستمائة درهما شهريا ، وشيخ المدرسة - الذى يقوم بأعباء الامام والمدرس وقارئ الحديث - يخصص له خمسمائة درهما وعشرة دراهم شهريا . ويقيم بالمدرسة ستون صوفيا يصرف لكل منهم خمسة عشر درهم شهريا (٣١) ، وعشرة طلاب لكل منهم خمسة وأربعون درهما شهريا ٠٠٠ هذا عدا مايخصص لقارئ المصحف والموظفين ، مثل البواب والمزملاى والافراش والوقاد ٠٠ وما يخصص للخدمات والنظافة والاضاءة ، مثل ثمن زيت الاضاءة والحصر والقناديل والأباريق . كذلك خصص مبلغ الفى درهم شهريا للتوسعة على أسرة المدرسة فى أشهر رجب وشعبان ورمضان ، فإذا تبقى بعد ذلك شئ من ريع الوقف ، فان على الناظر أن يصرفه (فى وجوه الأبروالقربات والأجر والثوبات ، للفقراء والمساكين اينما كانوا وحيثما وجدوا) .

على أنه حدث عندما حضر السلطان الأشرف قايتباى بعد ذلك لزيارة بيت المقدس أن المدرسة لم تعجبه ، فأمر بهدمها وتوسيعها وتجديدها وشرع فى ذلك سنة ٨٨٥هـ ، وسير السلطان لهذا الغرض الى القدس الشريف من القاهرة جماعة من المعمارية والمهندسين والحجارين . ولما كانت سنة مسيع وثمانين وثمانمائة اكتملت المدرسة ، وافتتحت سنة ٨٩٠ هـ . ويبدو أن عملية تجديد المدرسة صاحبها توسيعها وزيادة حجم نشاطها ، والاكتثار من القائمين بها وعليها ، من طلاب علم ورجال دين وموظفين ، الأمر الذى تطلب زيادة الأوقاف عليها حتى تتمكن من الرفاء بالتزاماتها الجديدة . لذلك حررت وثيقة وقف ثانية ، دونت فى ظهر الوثيقة الأولى ، وتحمل تاريخ سنة ٨٩٥ هـ ، تضمنت زيادة كبيرة سواء فى عدد المعيّنين للمدرسة أو فى مخصصاتهم (٣٢) .

وأخيرا ، فاننا نلاحظ أن نظام الأوقاف الذى اتسعت دائرته فى عصر سلاطين المماليك ، ساعد كثيرا من مؤسسات البر وأعمال الخير على النهوض برسالتها فى بيت المقدس . من ذلك ما ذكره المقرئى فى حوادث سنة ٦٦٢هـ من أن السلطان الظاهر بيبرس وقف عدة قرى « لصرف ريعها فى ثمن خبز ونعال لمن يرد الى القدس من المشاة ومبلغ فلوس (٣٢) » واستمرت هذه الأوقاف تؤدى رسالتها طالما احترمت ولم تمتد إليها أيدي الطامعين . فلما كان القرن العاشر الهجرى - السادس عشر للميلاد - وقعت المنطقة كلها تحت سيطرة العثمانيين « وسطا أكلة الأوقاف » عليها ، فلم تجد معظم المدارس خاصة - والمؤسسات الدينية والخيرية عامة - ما يكفل لها البقاء والاستمرار ، وتحل كثير منها « عما كان وقف عليه من التدريس والملازمة » (٣٤) .

التصوف وبيوت الصوفية :

ومن المؤسسات الدينية التى حظيت بالاهتمام فى عصر سلاطين المماليك بيوت المتصوفة . ومن المعروف أن تيار التصوف أخذ يشد فى الشرق الأدنى

فى عصر الحروب الصليبية منذ العصر الأيوبي ، حتى بلغ درجة واضحة من النشاط والقوة فى عصر سلاطين المماليك . وقد أثر كثير من الزهاد والمتصوفة فى ذلك العصر الانقطاع للعبادة على الأرض التى باركها الله حول المسجد الأقصى . ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال الشيخ الكبير محمد بن أحمد بن عثمان بن عمر - المعروف بأبن القرمى - المتوفى سنة ٧٨٨ هـ . وقد طاف ببعض البلاد الاسلامية حتى اسقربه المقام فى القدس حيث شيدت له زاوية أقام فيها ودفن بها بعد وفاته « وكان يقيم فى خلوته أربعين يوما لا يخرج الا لجمعة » (٣٥) .

ومنهم الشيخ الريانى فريد عصره علاء الدين على العشقى (٣٦) البسطامى ، قدم بيت المقدس ، وأقام مشغلا بأنواع المجاهدات والرياضيات ودخول الخلوات الى أن علا شأنه . وعندما مات خلفه تلميذه « الشيخ القدوة الصالح اثريانى جلال الدين عبد الله خليل الاسدابادى - محتزيا بالبسطامى - طريقة ومسلكا » ٠٠٠ نزيل القدس ٠٠٠ كان اماما قدوة ، ناسكاسالكا طريق القوم ، ماشيا فيه . انتهت اليه رئاسة هذا الشأن فى زمانه ٠٠٠ توفى بزاويته بالقدس فى المحرم من سنة ٧٩٤ هـ ، ودفن بمقبرة ماملا كان قد اعد له تحت قدمى شيخه (٣٧) .

ونذكر منهم أيضا « السيد الشريف موسى بن أحمد بن منصور ، شرف الدين العدوى المغربى المالكى » العالم الصالح الزاهد ٠٠٠ كان زاهدا متقللا على طريقة السلف ٠٠٠ توجه الى القدس فأقام به . توفى بالخايل سنة ٧٩٥ هـ « (٣٨) .

ومنهم أيضا الشيخ أبو بكر بن على بن عبد الله « الامام القدوة الزاهد العابد الخاشع الناسك الريانى ، بقية علماء الصوفية » كان يتنقل بين القدس ودمشق الى أن توفى بالقدس سنة ٧٩٧ هـ ، ودفن بمقبرة ماملا .

وكان لهؤلاء الصوفية بيوت يقيمون فيها عاكفين على حياة التصوف .
وقد عسدد محمد كرد على من تلك البيوت ، ٢٩ بيتا ، منها ٢١ زاوية
وخانقاوتان وستة أربطة .

وفي عصر سلاطين المماليك تداخلت معانى الألفاظ الثلاثة - خانقاه
ورباط وزاوية - بحيث غدت تعنى كلها بيوت الصوفية (٢٩) والنسك . على
أنه يبدو أن الزاوية كانت صغيرة الحجم ، لا تستوعب الا عددا محدودا من
الصوفية والنسك ، فضلا عن أنها استعملت بمعنى المصلى الصغير . أما
الخانقاه فكانت أكبر حجما وأكثر استعدادا لاستيعاب أعداد أكبر ، ومزودة
بالمرافق الأساسية للحياة ، فيها مطبخ وفرن وحمام ولها حلاق ٠٠٠٠٠ ولكل
خانقاه وضع خاص بها ، فهي تمثل وحدة قائمة بنفسها بداخلها عدد معين
من الخلوات ، خصصت كل منها لأحد الصوفية . ولكل خانقاه شيخ ياتمر
الصوفية داخل الخانقاه بأمره وينظم أمورهم وفق ترتيب معين . أما الرباط
فقد حصل معناه أيضا في ذلك العصر ليصبح في ظل التصوف بيت المتصوفة .
قليل أن صلاح الدين بنى في بيت المقدس مدرسة للفقه الشافعية (المدرسة
المصلاحية) ، ورباطا للصالحاء الصوفية . ومع مرور الوقت غلب أحيانا اسما
خانقاه ورباط على بيت الصوفية من الرجال والمتصوفات من النساء . وفي
حدود هذا المعنى الجديد صارت للرباط وظيفة اجتماعية الى جانب وظيفته
الدينية إذ (غدا كالمودع للنساء المطلقات والأرامل) ، أى أن بعض الأربطة
صارت أشبه بملاجئ للمطلقات والأرامل وغيرهن (٤٠) .

الماء والأسيلة :

المعروف عن بيت المقدس أنها تشكو دائما قلة المياه ، الأمر الذى عرضه
فى كثير من حلقات التاريخ لبعض الأزمات والشدائد . قال عنها القزويني -
فى القرن السابع للهجرة ، الثالث عشر للميلاد - « شرب أهلها من ماء الظل » .

ليس فيها دار الا وفيها صهريج ، مياهها تجتمع من الدروب ، ودروبها حجرية ليست كثيرة الدنس • لكن مياهها رديئة ، وفيها ثلاث برك : بركة بنى اسرائيل ، وبركة سليمان ، وبركة عياض ، (٤١) •

وثمة اشارات فى مصادر عصر المماليك الى ماكان يعانیه الناس فى بيت المقدس بسبب قلة الأمطار فى بعض السنوات • ويذكر المقرئى فى حوادث سنة ٦٦٥هـ انه حدث فى ذى الحجة أن (نزحت بئر السقاية التى بالقدس حتى اشتد عطش الناس بها ، فنزل شخص الى البئر فاذا قناة مسدودة ، فأعلم الأمير علاء الحاج الركى نائب القدس ، فأحضر الأمير بنائين وكشف البناء ، فافضى بهم فى القناة تحت الصخرة ، فوجدوا باباً مقنطراً قد سد ، ففتحوه فخرج منه ماء كاد يغرقهم ، فكتب بذلك الى السلطان وانه لما نقص ماء السقاية دخل الصناع فوجوا سدا ، نقب فيه الحجارون قدر عشرين يوماً ، ووجد سقف مقلط فنقب فيه قدر مائة وعشرين ذراعاً بالعمل (٤٢) ، فخرج الماء ونقل للقناة ، (٤٣) •

كذلك ذكر المقرئى فى حوادث سنة ٧٢٨ هـ « وفيها كملت العين التى أجزاها الأمير تنكر بالقدس ، بعد ما أقام الصناع فيها مدة سنة ، بنى لها مصنعا (٤٤) سعتة نحو مائتى ذراع • وركب فى الجبل مجازى نقب لها فى الحجر حتى دخل الماء الى القدس ، فكان لها يوم مشهود » (٤٥) •

ومع كل هذه الجهود ، كانت القدس تعاني من قلة الماء لأن ماءها يعتمد على المتجمع من الأمطار ، فاذا قلت الأمطار قاسى الناس الشدائد من قلة الماء • يذكر ابن قاضى شعبة انه حدث سنة ٧٨٢ هـ أن « غلت الاسعار لقلة المطر ... واستسقى الناس بالقدس ، فسبقوا ولله الحمد ، (٤٦) •

• ولهذا السبب اهتم سلاطين المماليك بعمل الاسبلة فى بيت المقدس لتوفير ماء الشرب لاهلها ، كما اهتموا بصفة خاصة بايصال الماء الى المدينة عن طريق

قناة العروب (٤٧) * وحازلت هذه العناية قائمة حتى دولة المماليك الثانية أو الجراكسة ، فيذكر المقرئ في حوادث سنة ٧٨٥هـ أن السلطان برقوق أمر بعمارة قناة العروب لايصال الماء الى القدس (٤٨) * كذلك أمر السلطان المؤيد شيخ بالاهتمام بعمارة قناة السبيل الواصلة الى القدس الشريف من عين العروب وعمارة البركة الشرقية من بركتى المرجع * وقد استمرت عمارة هذه القناة حتى تمت سنة ٨٨٨ هـ فى عهد السلطان الأشرف قايتباى ، فدخلت مياه عين العروب الى القدس الشريف « وزينت المدينة الثلاثة أيام » *

أما السلطان برسباى فقد تم فى أيامه تجديد سبيل شعلان ببيت المقدس ، وهو السبيل الذى بناه الملك المعظم عيسى الأيوبي سنة ٦١٣ هـ وكتب بذلك لوحة تاريخية بخط النسخ المملوكى ، نصها « جدد هذا السبيل والمصلى والمدراب العبد الفقير الى الله تعالى شاهين ناظر الحرمين فى أيام مولانا الملك الأشرف برسباى خلد الله ملكة بتاريخ شهر رمضان المعظم سنة اثنى وثلاثين وثمان مائة » (٤٩) *

وإذا كان سلاطين المماليك قد اعتنوا عناية كبيرة بتوفير ماء الشرب لآهل بيت المقدس ، فإننا نلاحظ أن معظم الأسبلة التى انشأت فى المدينة فى ذلك العصر روى فيها أن تكون على الطريق الرئيسى المؤدى الى قبة الصخرة والمسجد الأقصى ، ليثوار للمصلين والزوار الحصول على ماء الشرب قبل وصولهم الى المسجد لاداء فريضة الصلاة * هذا الى أن معظم الأسبلة المقامة فى ساحة الحرم القدسى كانت على أبار تتجمع فيها مياه الأمطار * ومن أشهر هذه الأسبلة ذلك الذى أقامه السلطان اينال ، وهو يقع فوق بئر مقابل لدرج الصخرة الغربى ، وجعلت فوقه قبة مشيدة من الحجر * وقد جدد السلطان قايتباى هذا السبيل فأزال القبة ، وفرش أرضه بالرخام « وصار فى هيئة لطيفة » * وبعد ذلك قام السلطان العثمانى عبد الحميد بتجديد هذا السبيل مرة أخرى *

ويمكن أن نتخذ هذا السبيل في هندسته نموذجاً لما كانت عليه بقية الأسبلة في بيت المقدس ، فنقول أنه يحتوى على طابقين ، الأول عبارة عن بئر محفورة في الأرض لتخزين ماء الأمطار ، تعلوها خرزة ، أى غطاء أو سقف من الرخام أو الحجر . أما الطابق الثانى فيرتفع عن سطح الأرض حوالى متر ، وتوجد به المزملة لتوزيع الماء على الراغبين فيه . ويقوم المزملاى برفع الماء من البئر بواسطة قنوات تجرى تحت البلاط المصنوع من الحجر الصلد ، ويتهى الماء الى فتحات معدة لرفع الماء ، قطر نافذة كل فتحة منها حوالى عشرين سنتيمتراً . وكان الماء يرفع من هذه الفتحات بواسطة كيزان مربوطة بسلاسل مثبتة بقضبان النوافذ . أما طريقة تشغيل السبيل ، فكانت تتم بواسطة بكرة فوق البئر محمولة على خشبة مربوط بها حبل . وكان بطرف الجبل سطل يرفع به المزملاى الماء الى القنوات الموجودة تحت بلاط المزملة فيجرى الى النوافذ القائمة عند فتحات القنوات . وكان طالب الماء يصعد على سلال موجودة أسفل كل نافذة الى حيث يجد الماء ، فيحصل على حاجته بالكوز .

ويتولى تسهيل الماء وتوزيعه على طائفيه المزملاى الذى اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كأن يكون سالماً من العاهات والأمراض - وبخاصة - الجذام - « وأن يسهل الشرب على الناس ويعاملهم بالحسنى والرفق ليكون أبلغ في ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » ، وفقاً جاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . ومن أجل ذلك روى تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة ، مثل سلب الليف الكتان ، وسفنج لمسح أرض السبيل وبخور لتبخير الأواني ، ومكانس . هذا فضلاً عن الأبنية الجلد والبكر، وأنية الشرب والكيزان والأباريق والقلل الفخار والطلشوت والاسطال النحاس وغيرها .

الحياة الاقتصادية في بيت المقدس :

شاءت الحكمة الالهية أن تتصف المدن ذات الأهمية الدينية بالفقر ، وعدم وجود موارد طبيعية كبيرة فيها ، ووقوعها في وديان غير ذات زرع ، وذلك لتظل بمنجاة من الترف الذي هو سبب هلاك القرى وفساد المجتمع « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عثيها القول فدمرناها تدميرا » .

ولذا فإن الغالب في هذه المدن هو أن تكون غير مرغوبة السكنى من أصحاب النفوذ والسطوة والمترفين ، غير ماثورة الا من الزاهدين في الحياة الدنيا ، الدريصين على نعيم الآخرة .

ولم تشذ بيت المقدس عن هذه القاعدة ، فوصفها الجغرافى ابن حوقل بأنها ليس بها «ماء جارسوى عيون لا ينتفع بها » وإذا كانت بها أشجار دائمة الخضرة تكسب البلاد خصبا ، فإن هذه الأشجار من ذلك النوع الذى يتحمل الجفاف كالزيتون والجميز والتين والكروم . أما الحبوب والخضروات فانتاجها يتوقف على الأمطار ، فإذا قلت الأمطار شح المحصول .

يذكر ابن قاضى شهبه في حوادث سنة ٧٩٨ هـ « وفيه جاءت الأخبار من القدس أن غرارة القمح — وهى غرارتان بالدمشقى — بأف ، وأن الخبز لا يرجد ، وأن الماء قليل جدا ، وليس ببئر أيوب ولا زرقه ماء ، وإنهم استسقوا بالقدس مرارا ، ووقع المطر ولكن لم تملأ منه الابار ، ولا نفع لغير الزرع ، وأنهم فى شدة زائدة ٠٠٠ » (٥٠) .

وكانت الأسعار فى بيت المقدس تفوق ما عداها فى غيرها من البلاد ، وخاصة فى أوقات القحط والجذب . من ذلك أنه عندما اشتد الغلاء فى أزمة سنة ٧٩٨ هـ « جاءت الأخبار أن القمح بالبقاء الغرارة بثلاثمائة ، وبالقدس وما حوله بالكبير بثمانمائة وأزيد ، وأما دمشق فالقمح بمائة وثمانين وما

حولها ٠٠٠ ، (٥١) ومن هذه العبارة يبدو الفارق فى الأسعار بين بيت المقدس وغيرها من بلاد الشام .

وكان سلاطين الممالك فى مثل هذه الأحوال يرسلون الدبوب من مصر لمساعدة أهالى القدس الشريف .

ولما كان شجر الزيتون أكثر احتمالا وثباتا فإن حصىلة زيت الزيتون كانت شبه ثابتة لا تتأثر كثيرا بالعوامل الطبيعية من أمطار وغيرها . وقد بلغت الضريبة المفروضة على أهلها فى عصر سلاطين الممالك ألفا وخمسمائة قنطارا من الزيت فى الوقت الذى بلغت مائة وستين قنطارا على أهالى غزة أقله انتاج محصول الأخيرة من الزيت . (٥٢) .

أما الصناعة فقد اعتمدت أساسا على عصر الزيتون لاستخراج الزيت الذى استخدم فى صناعة الصابون . وإلى جانب ذلك اشتهرت بيت المقدس بصناعة بعض التحف والايقونات ذات الصبغة الدينية ، والتي كانت تصادف راجا عند زوار المدينة من المسلمين والمسيحيين سواء . من هذه نماذج من الصدف لقبة الصخرة ولكنيسة القيامة ، وصلبان من المعدن ومسابع من شجر الزيتون ، فضلا عن بعض المصنوعات الجلدية والمطرزات اليدوية . وعلى أساس هذه المصنوعات الخفيفة ذات الصبغة الدينية ، قام جزؤ هام من النشاط التجارى فى المدينة .

كذلك عنى سلاطين الممالك بانعاش النشاط التجارى فى المدينة واذلك أمر السلطان بيبرس ببناء خان خارج بيت المقدس من جهة الغرب إلى الشمال - هو الخان المعروف بخان الظاهر - وكان بناؤه سنة اثنتين وستين وستمائة ، ونقل اليه من القاهرة باب القصر المعروف بباب العيد ، أحد أبواب القصر الفاطمى الكبير (٥٣) وجعل بالخان فرنا وطاحونا ، وجعل للمسجد الذى فيه اماما وشرط فيه اشياء من فعل الخير ، من تفرقة الخبز على بابيه واصلاح حال

النازلين به ، وغير ذلك * ووقف ببيبرس على هذا كله وقفا كبيرا ، وقرئ كتاب الوقف فى العام التالى فى مجلس السلطان بقلعة الجبل وكتب من عدة نسخ (٥٤) أما السلطان برقوق فقد انشا الخان المعروف باسم خان السلطان سنة ٧٨٨ هـ ، على طريق باب السلسلة ، وكان يعرف بالوكالة *

ولا يخفى علينا ان الخانات هى فى المقام الاول مؤسسات تجارية ، تعد لاستقبال التجار وبضائعهم ، ويجدون فيها المكان الامين لحفظ اموالهم ، كما تتم فيها العمليات والصفقات التجارية ، ولذا فانها عامل كبير من عوامل تنشيط التجارة فى تلك العصور *

ومن ناحية اخرى فان الزيارة الدينية كانت دائما موردا أساسيا للدخل فى بيت المقدس * فاذا كانت هذه المدينة لا تقع على واحد من طرق التجارة الرئيسية التى تربط بلاد الشام بالعالم المجاور أو الخارجى ، الا انها عوضت عن ذلك بالرسوم التى كان يدفعها المتردسون عليها من المسيحيين الرافدين من شتى انحاء العالم المسيحى *

ويبدو ان الإيرادات المتجمعة من رسوم زيارة الأماكن المسيحية لم يصرف منها على رعاية مقدسات المسلمين ، اذ كان للاخيرة أوقافها ومخصصاتها ، وانما جعلت حصيلة رسوم هذه الزيارة للانفاق على أغراض عمرانية غير دينية * من ذلك ما يذكره المقرئ من أن نصف متحصل كنيسة القيامة بالقدس خصص سنة ٨٠٣ هـ لمعمارة قلعة دمشق (٥٥) *

وفى الظروف العادية حرص سلاطين المماليك على حسن رعاية هؤلاء الحجاج المسيحيين * ومن ذلك المرسوم الذى أصدره السلطان قانصوه الغورى بعدم التعرض لهم عند دخولهم كنيسة القيامة ، ونقش ذلك المرسوم على لوحة مؤرخة بسنة ٩١٩ هـ ثبتت على باب القيامة (٥٦) * وستعرض لهذا الموضوع بشئ من التفصيل فى نهاية البحث *

أما أهل النمة المقيمون بالقدس فقد فرضت عليهم ضريبة الجزية أو الجراي ، وفقا لأحكام الشرع . وقد ذكر المقرئ في حوادث سنة ٦٨٢ هـ أن السلطان المنصور قلاوون « رسم أن تكون جوالى النمة بالقدس وبلد الخليل وبيت لحم وبيت جالا ، مرصدة لعمارة بركة فى بلد الخليل » (٥٧) .

وفى كلامنا عن الحياة الاقتصادية لا يفوتنا أن ننوه بأن الممالك حرصوا دائما على التقرب الى الله عن طريق رفع المظالم والمكوس عن أهالى بيت المقدس و الترخيف عنهم . من ذلك أن السلطان الظاهر برقوق أرسل سنة ٧٩٦ هـ الأمير شهاب الدين أحمد اليغمورى نائبا الى بيت المقدس ، فابطل المكوس والرسوم التى أحدثها النواب قبله بالقدس الشريف ، ونقش بذلك رخامة ألصقت على باب الصخرة من جهة الغرب . كذلك عمل السلطان الظاهر جقمق على ابطال المظالم من القدس الشريف ، ونقش بذلك بلاطه ألصقت بدائط المسجد الغربى عذ باب السلسلة . أما السلطان الظاهر خشقدم فقد رسم باباطال المظالم من القدس الشريف ، ونقش بذلك رخامتين ، وجهزهما الى القدس الشريف فى أواخر عمره ، و ألصقتا بدائط المسجد الأقصى من جهة الغرب .

ولا شك فى أن هذه الاجراءات من جانب سلاطين الممالك ، بالاضافة الى الأموال التى تدفقت على المدينة من الخارج ، اما عن طريق المعونات أو الأوقاف الموقوفة على منشآتها ومؤسساتها الدينية والعلمية والخيرية ، واما عن طريق المزوار والحجاج ، كل ذلك أدى الى حالة من الانتعاش الاقتصادى فى عصر سلاطين الممالك لم تنعم بها مدينة بيت المقدس فى حلقة أخرى من تاريخها .

الوضع السياسى والإدارى لبيت المقدس : —

تبعث أهمية بيت المقدس عبر التاريخ من وضعها الذى ارتبط بالأديان السماوية الثلاثة . وفيما عدا ذلك فان هذه المدينة إيس لها من حسن الموقع الجغرافى أو وفرة مصادر الثروة أو غيرها من المميزات الطبيعية والاقتصادية

ما يجعل منها عنصراً فعالاً نشيطاً في الحياة السياسية للأقليم الذي تقع فيه ولم نسمع منذ قيام الاسلام وفتح العرب ايلياء سنة ١٦ هـ (٦٣٥م) على أيام الخليفة عمر بن الخطاب أن بيت المقدس كانت حاضرة لدولة مستقلة كبيرة أو عاصمة لحكومة قوية أو مركزاً لحركة سياسية ضخمة . يستثنى من ذلك ما حدث قبيل مجيء الحملة الصليبية الأولى الى الشام من سيطرة الاراتقة على بيت المقدس مدة قصيرة وهؤلاء لم يكونوا دولة بمعنى الكلمة . ثم ما حدث عند سقوط هذه المدينة المقدسة في قبضة الصليبيين سنة ٤٩٢ هـ (١٠٩٩ م) وما تبع ذلك من قيام مملكة صليبية فيها استمرت قرابة تسعين عاما ولكنها كانت دولة غربية مصطنعة ، اعتمدت في وجودها على عوامل ومساعدات خارجية - بشرية ومادية - فظلت أشبه بجزيرة أو سفينة ضلة وسط محيط إسلامي كبير .

حتى عندما انقسمت الدولة الأيوبية في مصر والشام على نفسها عقب وفاة مؤسسها صلاح الدين ، وغدت بلاد الشام قسمة بين ملوك بنى أيوب لم نسمع في ذلك الدور أن أحداً من ملوك الأيوبيين اختار بيت المقدس ليقم لنفسه ملكاً أو إمارة فيها ، مثلما حدث في دمشق وحلب وحمص وحماء والمكره وغيرها .

وهكذا حتى تم للمماليك بسط سيطرتهم على بلاد الشام عقب موقعة عين جالوت سنة ١٢٦٠ م ، فقسموا الشام ادارياً الى ستة أقسام كبرى أطلقوا عليها اسم نيابات ، لأن كلاً منها على رأسها نائب لمسلطان المماليك في القاهرة يتبعه وينوب عنه في حكمها . وقد ظهرت هذه النيابات تدريجياً ، وليس بقرار واحد أو في وقت واحد ، وهي حسب ترتب ظهورها : نيابة دمشق ونيابة حلب ونيابة حماه ، ونيابة المكره (الأردن) ، ونيابة طرابلس . وكان على رأس كل نيابة من هذه النيابات أمير كبير من أمراء المماليك ، يتمتع بلقب نائب السلطان . واكبرهم مقاماً نائب دمشق ، الذي كانت نيابته « أجل النيابات الشامية وأرفعها

فى الرتبة » ، حتى اطلق على نيابته اسم «نيابة الشام » او « مملكة الشام » (٥٨) ومن ناحية اخرى فان كل نيابة من هذه النيابات الكبرى انقسمت الى اقسام ادارية صغيرة ، اطلق عليها القلقشندى اسم «ولايات» او « نيابات صغار » (٥٩) .

اما نصيب بيت المقدس ومكانها فى هذا التقسيم ، فكانت ولاية صغيرة تتبع نيابة دمشق ، ويوجد فى قلعتها نائب صغير يعينه نائب دمشق (٦٠) . وظلت مدينة بيت المقدس على ذلك حتى سنة ٧٧٧ هـ (١٣٧٥م) ايام السلطان الاشرف شعبان بن حسين بن قلاوون ، عندما تحولت الى نيابة قائمة بذاتها ، وصار لها نائب عن السلطان ، وهو امير برتبة بلخاناه . وعندئذ جرت العادة ان يضاف اليه نظر الحرمين ، فى القدس والخليل . وينكر القلقشندى ان ولاية نائب القلعة والى المدينة أصبحتا من حق نائب القدس بعد ان غدت نيابة (٦١) . ولا نريد ان نمر على ظاهرة تحول بيت المقدس من ولاية صغيرة تابعة لنائب دمشق الى نيابة قائمة بذاته تتبع السلطة المركزية فى القاهرة مباشرة ، دون ان نحاول تحليلها تاريخيا . وفى رأينا ان هذا التطور جاء رد فعل مباشر لتجدد النشاط الصليبي فى شرق البحر المتوسط فى تلك المرحلة ، وخاصة بعد ان قام بطرس لوزجنان ملك قبرص بحملة صليبية كبرى على الاسكندرية قبل ذلك بعشر سنوات - اى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٥ م) وهى الحملة التى اعتبتها فى السنوات التالية اغارات صليبية على طرابلس وصيدا وجبة واللاذقية وبانياس ودمياط . . . وغيرها من ثغور دولة سلاطين المماليك فى مصر والشام (٦٢) . وقد تعلم المسلمون من دروس الماضى القريب ان التحرك الصليبي فى شرق حوض البحر المتوسط لا يستهدف فى النهاية الا غاية واحدة ، هى الاستيلاء على بيت المقدس بالذات . بل ان الغرب الأوروبى فى ذلك الدور كان لا يفتأ يطالب صراحة وفى جراءة ببيت المقدس . ومن ذلك ما يرويه المقريزى فى حوادث سنة ٧٣٠ هـ من وصول سفارة ضخمة - من مائة وعشرين رجلا - (م ٢٤ - تاريخ الاسلام)

موحدة من قبل ملك فرنسا فليب السادس دى قالوا : « فى طلب القدس وبلاد الساحل ، فانكر السلطان عليهم ، وعلى مرسلهم واهانهم » (٦٣) . وفى ظل هذه التجارب والأحاسيس ، كان لابد من الاحتياط والاستعداد ، فاتخذت عدة اجراءات وقائية ، كان من جملتها رفع بيت المقدس من الناحية الادارية الى نيابة ، على راسها نائب للسلطان مسئول امامه عن أمن المدينة وسلامتها .

ومع ذلك فقد ظلت الأهلية الدينية لبيت المقدس هي الغالبة ، بدليل ان التعمين فى الوظائف الدينية الكبرى فيها بقى من حق السلطان وحده . ويعمل بعض الباحثين ذلك بأنه اذا كان لدخل السلطان المباشر فى الإدارة ببعض اقاليم الدولة يرجع لأسباب حربية ، فان حرصه على التمسك بحقه فى شغل الوظائف الدينية بالقدس انما يرجع الى أهميتها الدينية (٦٤) .

وثمة ملاحظة أخرى تسترعى الانتباه ، هي أن بيت المقدس كانت فى عصر سلاطين المماليك منفى للمغضوب عليهم ، بحيث لا تمر سنة أو بضع سنوات قليلة ، الا ونجد فى مصادر ذلك العصر إشارة الى أن السلطان قد أمر بنفى أحد المنزبين أو واحد من خصومه الى القدس (٦٥) .

وهنا لابد للمؤرخ من وقفة يستوعب فيها عدة أمور :

أولها : أن النفى الى القدس كان لا يعنى السجن ، وانما هو نوع من تحديد الإقامة ، بحيث يعيش الفرد المنفى داخل المدينة حراً طليقاً ، كل ما فى الأمر هو أنه لا يستطيع الخروج منها أو مغادرتها الى غيرها الا بإذن من السلطان .

ثانيها : أن بيت المقدس لم يكن المكان الوحيد الذى يمكن أن ينفى اليه المغضوب عليهم فى ذلك العصر ، وانما كانت هناك أماكن أخرى فى الدولة ، يغاب عليها البعد عن مركز السلطنة من ناحية ، وقسوة الحياة فيها من ناحية أخرى . ومن أهم هذه الأماكن كانت مكة والمدينة والكرك والشوبك (٦٦) .

وثالثها : ان الحياة فى بيت المقدس لم تكن أصعب منها فى بقية المواضع السابق نكرها ، بل كانت أخفها وطأة ، وأهونها أمرا نظرا لقرىها من مصر من ناحية ، والاعتدال جوها من ناحية أخرى . ونسمع فى عصر سلاطين المماليك عن كثير من الحالات طلب فيها بعض المنفيين الى مكة أو المدينة أو الكرك التخفيف عنهم ، فتوسط لهم بعض المقرئين عند السلطان حتى استجاب للالتماس ، لهم بالانتقال الى بيت المقدس ، يقضون عقوبة النفي فى بيئة أقل قسوة . ومن ذلك - على سبيل المثال - ما ذكره المقرئى عن القاضى زين الدين عبد الباسط - أنه كان منفيا وأهله الى مكة ، حتى سُمح له المسلمان بالانتقال الى بيت المقدس « فسكن جاشه لأنه كان كثير القلق وهو بمكة » (٦٧) .

ورابعها ان السلطان كان لا يسمح بالنفى الى بيت المقدس الا لمن لا يخشى منه خطرا شديدا مباشرا . فأشد الحالات السياسية خطرا كان صاحبها يسجن ، وغالبا ما يكون سجنه فى مدينة الاسكندرية حتى يكون قريبا بعيدا (٦٨) : قريبا من عين السلطان وملاحظته ومراقبته ، بعيدا عن أن يهدد السلطان تهديدا مفاجئا كان يقوم بتوجيه ضربة مباشرة سريعة ، يحل بها محل السلطان فى قلعة الجبل بالقاهرة .

اما الحالات الثقيلة - بين الخطيرة والخفيفة - ، فكان إصحابها يتفون الى الحجاز أو الكرك أو الشموك (٦٩) .
ومهما يكن من أمر ، فانه يبدو لنا من واقع إحصائية أجريتها فيما تحت ايدينا من مصادر معاصرة - سواء فى كتب الحواريات أو الطبقات أو غيرها - أن أكثر من ثمانين فى المائة من حالات النفي فى عصر سلاطين المماليك استأثرت بها مدينة بيت المقدس وحدها ، وهى نسبة كبيرة بون شك .

ولابد مرة أخرى من وقفة - قد تكون طويلة - لتفسير هذه الظاهرة التى قد تبدو فى نظر البعض خطيرة . ان بلاد الشام زاخرة بالمدن الكبرى ذات الشهرة والمكانة والاهمية - مثل دمشق وحلب وحمص وحماه وظهرها - وكلها

دأخل نطاق دولة المماليك وتحت سيادة السلطان بالقاهرة ، فلماذا اختار سلاطين المماليك بيت المقدس بالذات لتكون منفى للغالبية العظمى من المغضوب عليهم دون بقية مدن الدولة بوجه عام ومدن الشام بوجه خاص ؟ لماذا لا نسمع الا عن حالات محدودة نادرة نفى اصحابها الى قلعة دمشق مثلا ، وفي هذه الحالة كان الوضع اقرب الى السجن منه الى النفى ، بل كان سجنًا ونفيا في نفس الوقت ؟

هنا لابد من نذكر حقيقة ، هي ان دولة سلاطين المماليك مهما يبالغ في تكريمها وتعظيمها والاشادة بالدور الذي نهضت به - سياسيا وحضاريا - في اواخر العصور الوسطى ٠٠٠ فان هذه الدولة عاشت عمرها البالغ قرنين ونصف من الزمان تقريبا دون ان يكون لها نظام ثابت متفق عليه لولاية منصب السلطنة . فالمماليك جميعا سواء ، وكبار الامراء كلهم سواسية ٠٠٠ نشأوا نشأة واحدة او متقاربة ٠٠٠ اعتقوا وتحرروا في مرحلة معينة من اعمارهم ٠٠٠ بيعوا واشتروا في اسواق الرقيق ٠٠٠ نشأوا في كنف أستاذتهم الذين نشروهم نشأة واحدة او متقاربة ٠٠٠ اعتقوا وتحرروا في مرحلة معينة من اعمارهم ٠٠٠ كل منهم شق طريقه بعد ذلك وأدرك نصيبا في الحياة يتفق وقدراته ومواهبه وامكاناته الذهنية والجسمانية وغيرها . وبناء على ذلك ظهر منهم من وصل الى درجة امير كبير ، وهي درجة تؤهله للوثوب الى منصب السلطنة ، ومنهم من ظل اميرا صغيرا متوسط الحال . وكبار الامراء لا فضل لأحدهم على آخر الا بالقوة والشجاعة والدهاء . فاذا مات السلطان او قتل ، فابواب مفتوح امام كبار الامراء - جميعا ودون استثناء - ، ليحاول كل منهم الفوز بمنصب السلطنة مستخدما طرقه واساليبه الخاصة ، شريفة كانت او غير شريفة . وهذا هو السر في كثرة الاضطرابات والثورات التي تعرضت لها الدولة بين حين وآخر ، والتي يمكن سببها الحقيقي في احساس كل امير بان له حق في السلطنة ، مما يحرك فيه عوامل الخروج على السلطان القائم .

وفي ظل هذا الوضع كان الطامعون في السلطنة والثائرون عليها لا يجدون أفضل من بلاد الشام لتكون مركزا ومنطلقا لحركاتهم ، فلهذه البلاد في طبيعتها وموقعها وخبراتها وامكاناتها البشرية والمادية ما يجعل منها قرة لمن يتحكم فيها ويسيطر عليها . وكان الخارجون على الدولة في عصر سلاطين المماليك يتخبرون المدن الكبرى في بلاد الشام - وخاصة دمشق وحلب - مركزا لحركاتهم ، نظرا لما تتمتع به من ثروة وموقع وحصانة وامكانات متعددة . ومن هذه المراكز كثيرا ما كانوا يشرعون في الزحف على القاهرة ، لأن سلطنة أحدهم « لا تتم الا بدخوله قلعة الجبل » (٧٠) . ولذا كان سلاطين المماليك يعملون حسابا كبيرا لتواجبهم في تلك المدن الشامية الكبرى ، حتى بلغ الأمر أن كتاب المشرق في النيابات الشامية الكبرى ، كانوا يقومون بمهمة التجسس لحساب السلطان في القاهرة ويطلعونه على ما قد يخفيه النواب عنه أو يبيتونه له (٧١) .

ولم يكن معقولا في ظل هذه الأحاسيس أن يفكر سلطان في نفى أحد خصومه أو المغضوب عليهم إلى مدينة من مدن الشام الرئيسية ، ذات المكانة والثروة والشهرة والامكانات ، حتى لا يكون عاملا من عوامل الفتنة (٧٢) . ولم يكن هناك أنسب من مدينة مثل بيت المقدس ، يغاب عليها الطابع الديني ، فضلا عن أنها محدودة الامكانات البشرية والمادية ، غير مرغوبة لمن يطالب الثراء والجاه ، غالبية ساكنها من أهل العلم والدين وليسوا من أهل الحزب والسلاح . ليس فيها زرع ولا ضرع ولا تجارة رابحة ، وليس لها موارد طبيعية ضخمة تعتمد عليها وتستغنى بها عن غيرها . حتى المياه فيها شحيحة ، كثيرا ما تتعرض للنضوب مما يجعلها عاجزة عن مقاومة حصار طويل يفرض عليها في حالة ثورتها .

ولذا لم نسمع في تلك العصور عن انتفاضة أو حركة ثورية ضد السلطنة المركزية اتخذت بيت المقدس مركزا لها . ولو قامت فيها حركة من هذا النوع

لما اختلف مضميرها كثيرا عن مصير الحركات التي قامت في مكة والمدينة أيام الدولتين الأموية والعباسية ، منذ أيام ابن الزبير فصاعدا ...

أما أسلوب الإدارة الممالكية في القدس ، فلعل أول ما يسترعى انتباهنا فيه هو حرص سلاطين الممالكة على ابطال المظالم في توك المدينة المقدسة . من ذلك أن السلطان سيف الدين ططر أمر عندما مر بمدينة بيت المقدس سنة ٨٢٤ هـ بابطال المغارم التي كان نائب المدينة قد فرضها على أهلها ، ونقش ذلك « على حجر بالمسجد » (٧٢) . وكذلك فعل السلطان جقمق ، ونقش بذلك بلاطة عُلقت على الحائط القريب للمسجد عند باب السلسلة (٧٤) ثم جاء السلطان خشقدم ، فأمر هو الآخر برد المظالم من بيت المقدس ، ونقش رخامتين بذلك الصفتا على الجدار القريب للمسجد الأقصى (٧٥) . أما السلطان قايتباي فقد رسم برد المظالم عن القصابين والمتسببين ، وأن يباع اللحم بسعر الله تعالى ، وأن لا يؤخذ لحم من اللصابين بدون إذن . ونقش بذلك لوحة مؤرخة في السادس من أيام شهر ذي القعدة سنة الثنتين وتسعمائة (٧٦) .

ومما يؤثر عن السلطان قايتباي اهتمامه بانتقاء القضاة والحكام لبيت المقدس ومراقبتهم ، وحرصه على تغيير الولاة في حالة عجزهم .

وعندما ما حدث في عهده خلاف بين حاكم غزة وحاكم القدس بسبب الاشراف على مدينة الرملة ، تدخل قايتباي بنفسه لحسم الخلاف .

وقد حرص السلطان قايتباي عند خروجه لزيارة بيت المقدس سنة ٨٨٠ هـ على أن يستمع إلى الأهالي في شكاوهم من نائبة جار قطلی الظاهري ، وحكم لهم ، وأمره برد ما أخذ منهم ، كما نفى القاضي غرس الدين خليل من بيت المقدس عندما شكاه أهلها (٧٧) .

اهل النمة وبيت المقدس :

من المعروف ان تاريخ المسيحية يرتبط بمدينة بيت المقدس ارتباطا وثيقا .
ذلك ان مصادر التاريخ البيزنطى تجمع على ان الملكة هيلانة - ام الامبراطور
قسطنطين العظيم - زارت مدينة القدس فى القرن الرابع للميلاد ، عقب اعتراف
ابنها بالمسيحية ديانة مشروعة فى الامبراطورية بمقتضى المرسوم الذى اصدره
فى ميلان سنة ٣١٣م . ويقال ان هيلانة اكتشفت قبر المسيح عليه السلام - مغارة
المخلص المقدسة - كما اكتشفت صليب الصلبوت او الصليب الاعظم او الحقيقى ،
الذى قالوا ان السيد المسيح - عليه السلام - صلب عليه . وكان ان اقيمت
بعد قليل كنيسة القيامة لتضم رفات المسيح ، وبذلك غدت بمثابة الكنيسة
الأم فى المسيحية - على اختلاف مذاهبها - بحيث يتجه المسيحيون جميعا
الى هذه الكنيسة ويحجون اليها ، ويتباركون بها ، ويتنافسون فى رعايتها
وخدمتها .

واذا كانت المعركة الصليبية قد انتهت على أرض الشام فى اواخر القرن
الثالث عشر للميلاد بطرد الصليبيين من الشام ، واستقرار بيت المقدس فى
احضان الامة الاسلامية التى تعظم هى الاخرى هذه المدينة تعظيما غائقا ،
وتعتبرها من اقدس مقدساتها بعد ان اختارها الله عز وجل - منذ موك الامام
- لتكون اول قبلة للمسلمين ، وأسرى بنبيه محمد عليه الصلاة والسلام الى
المسجد الأقصى الذى بارك حوله ، ومن فوق الصخرة الشريفة عرج بنبيه
(ص) الى السموات العلى . فان بيت المقدس غدت بعد عودتها الى احضان
الامة الاسلامية بمثابة الابنة العزيزة التى رجعت الى احضان اهلها بعد طول
غياب . ولكن ليس معنى ذلك ان العالم المسيحى - وخاصة فى غرب اوربوا -
ترك بيت المقدس لينساها او يتناساها . ان هذه المدينة جزؤ من عقيدة المسيحيين
وفكرهم وتراثهم ، ولذلك كانوا لا يمكن ان يتقبلوا فى سهولة النتيجة التى
انتهت اليها المعركة الصليبية على أرض الشام فى اواخر القرن الثالث عشر .

وقد ظهر تمسك الصليبيين بيت المقدس واصرارهم على العودة اليها وانتزاعها مرة اخرى من ايدي المسلمين في المشاريع الصليبية التي وضعها الدعاة في اواخر العصور الوسطى ، بعد طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام (٧٨) ومن هؤلاء الراهب الفرائس سكاني فدنزيو Fidenzio

الذي تقدم بتقرير الى البابا نقولا الرابع سنة ١٢٩١ م ، شرح فيه تاريخ بيت المقدس ، وأفضل الأساليب لاستعادتها من المسلمين . وفي العام التالي - سنة ١٢٩٢ م - تقدم داعي آخر من دعاة الحروب الصليبية ، ينتمي الى مدينة نابلي واسمه ثاديوس Thaddeus - الذي يعتبر كبير دعاة يستهدف استشارة الغرب الأوربي للقيام بحملة صليبية كبرى تسترد بيت المقدس من المسلمين . أما ريموند لول Raymond Lull - الذي يعتبر خبير دعاة الحروب الصليبية في اواخر القرن الثالث عشر واولائل الرابع عشر ، فقد وضع مشروعا سنة ١٣٠٥م يستهدف اكتساح العالم الاسلامي من المغرب الى المشرق ، فيبعد طرد المسلمين من اسبانيا ، يجتاح الصليبيون شمال افريقية باكملة حتى مصر ، وعندئذ يمكنهم استرداد بيت المقدس في سهولة والاحتفاظ بها آمنين . وهذه النماذج للمشاريع الصليبية في ذلك الدور قليل من كثير .

ويبدو أن البابوية أخذت تقتنع بإمكان ارجاع عقارب الساعة الى الوراء ، متناسية الظروف التي أخذت تتبدل في الغرب الأوربي من ناحية ، والتطور الذي ألم بعقلية الناس وفكرهم من ناحية أخرى ، وهم تطور جاء مصحوبا بتغيير نظرة الناس الى البابوية والكنيسة ورجالها والحروب الصليبية ذاتها . وشرع كثيرون يعيدون النظر في جدوى تلك الحروب ، ويراجعون كشف الحساب ليصلوا الى نتيجة خطيرة هي أن الحروب الصليبية لم تحقق من النتائج ما يتناسب مع حجم التضحيات البشرية والمادية التي تحملها الغرب الأوربي طوال قرنين من الزمان . ومع ذلك فقد مضت البابوية في احلامها ، واستشارت الملك هيثوم - ملك ارمنية الصغيرى السابق الذي كان قد

اعتزل الحياة ليعيش في أحسن أديرة فرنسا . وكان أن أوصى الملك هينريخ
باتخاذ قبرص وأرمينية قاعدتين للوثوب على الأرض المقدسة والاستعانة بجهود
الأرمن ومساعدتهم في هذه العملية .

وقد سبق أن أشرنا إلى مآذركه المقيزى من وصول سفارة من قبل فيليب
السادس دى فالوا ملك فرنسا إلى سلطان المماليك سنة ٧٢٠هـ (سنة ١٢٢٩م)
تطلب تسليم القدس ، الأمر الذى استثار السلطان الناصر محمد بن قلاوون .
فأهانهم وطردهم . وكان أن تقدم أحد دعاة الحروب الصليبية - وهو بركارد
Burcard - بمشروع سنة ١٢٢٠ للاستيلاء على بيت المقدس عن طريق
القسطنطينية . أما مارينو سانودو Marino Sanudo - وهو بندقى -
فقد تقدم بعد ذلك بقليل بمشروع طالب فيه بفرض حصار بحرى اقتصادى
على مصر والشام لأضعاف دولة سلاطين المماليك ، فإذا تم ذلك سهل على
الصليبيين استرداد بيت المقدس (٧٩) .

والمعروف أن أهل الكتاب - من مسيحيين ويهود - لهم وضع خاص فى
الاسلام ، وأنهم حظوا فى ظله بقدر من التسامح والرعاية وجس من المعاملة ،
لم يحظوا به من قبل . وقد حدث عندما استرد صلاح الدين بيت المقدس سنة
٥٨٣ هـ (١١٨٧م) أن نادى بعض المسلمين بهدم كنيسة القيامة ، ومعاملة
المسيحيين بمثل ما عاملوا به المسلمين عندما استولوا على المدينة المقدسة فى
أواخر القرن الحادى عشر للميلاد (الخامس للهجرة) ، وقالوا : « إذا هدمت
ونبشت المقبرة ، وغفيت وحدت أرضها ودمر طولها وعرضها ، انقطعت عنها
أعداد الزوار . . . ومهما استمرت العمارة استمرت الزيارة » . ولكن صلاح
الدين نهرهم عن ذلك ، وأمر باحترام مقدسات المسيحيين ، والالتزام بروح
التسامح تجاههم ، لأنه (عندما فتح أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه القدس
فى عصر الاسلام ، أقرهم على هذا المكان ولم يأمر بهدم البتانيان) (٨٠) .

، وهكذا حظيت كنائس المسيحيين وديوتهم - بالإضافة إلى بيوت اليهود ومياكلهم بقدر من الرعاية والحماية في ظل الاسلام ، لم تحظ به في ظل الحكم المسيحي نفسه . ويضيق بنا المقام عن ذكر الكنائس والاديرة وبيوت العبادة التي احتفظ بها أهل الذمة في بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك . فلكل مذهب ، ولكل طائفة ، ولكل جنس أو ملة ، كنيسة أو دير أو مدرسة ، أو مجموعة مكتملة من هذه المنشآت جميعا . وحظيت هذه المؤسسات كلها بمعونات كبيرة - نقدية وعينية - كانت تأتيها من الخارج . أما اليهود فكان لهم وحدهم أكثر من عشرين كنيسة ومعبد ، نعمت كلها بالتسامح المطلق .

على أن وضع المسيحيين ومؤسساتهم الدينية في بيت المقدس تأثر إلى حد كبير - في عصر سلاطين المماليك - بتيار الحركة الصليبية في ذلك الدور الأخير في العصور الوسطى وقد سبق أن اشرنا إلى أن الحركة الصليبية لم تنته بطرد الصليبيين من الشام ، وإنما دخلت دورا جديدا ، اتخذ طابعا بحريا اقتصاديا من ناحية ، وعبر عن نفسه في مشاريع الدعاة من ناحية أخرى . وقد أدرك المماليك تماما أن الجاليات المسيحية ، في بيت المقدس ، تتعاطف مع تيار الحركة الصليبية في الخارج ، وأنه من الممكن أن يلعب المسيحيون داخل المدينة دورا خطيرا ضد المسلمين ومصالحهم ، إذا تعرضت لهجوم خارجي . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، أدرك المماليك أنه من الممكن استغلال الأماكن المقدسة المسيحية في بيت المقدس للضغط على القوى المسيحية المناوئة في الشرق والغرب جميعا ، وحملها على التخفيف من أغاراتها على شواطئ المسلمين . وكان المماليك إذا تعرضوا لمناوئة إحدى القوى المسيحية ، أغاوا المؤسسات الدينية التابعة لها في بيت المقدس .

من ذلك ما حدث سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) في عهد السلطان المنصور قلاوون من وصول الأخبار بأن ملك الكرج - ثوما سوطا بن كليازي - خرج من بلاده

مكتنزا. ومعه رفيق له يريده زيارة القدس سرا . فأمر السلطان بالتجسس عليه ومراقبته عن كثب ، ومتابعة أخباره أولا بأول حتى وصل إلى القدس ، فقبض عليه . هو ورفيقه - واحضرا إلى قلعة الجبل بالقاهرة حيث اعتقلا (٨٦) . ويضيف المقرئى بعد ذلك فى حوادث سنة ٤٧٠٩ هـ (١٢٠٥ م) أن رسول امبراطور الروم فى القسطنطينية - إندرونق - ومعه رسول الكرج ، قدما بهدايا وكتاب إلى السلطان الناصر محمد ، للشفاعة فى فتح الكنيسة المصلبة بالقدس أمام الكرج ليتمكنوا من زيارتها . وأن الكرج فى طاعة السلطان وعونا له متى احتاج اليهم ، (٨٢) ولكن السلطان كان قد علم عندهم بما دار بين البابوية والكرج من اتصالات للقيام بهجمة صليبية على المسلمين ، لذلك لم يستجب لمطلبهم . وكان أن تجددت سفارة الكرج بعد ذلك بخمس سنوات لتكرر نفس الطلب ، وعندئذ جاء رد الممالك بأن هذه الكنيسة أغلقت منذ أيام السلطان الظاهر بيبرس ، وأنها حولت إلى مسجد ، ولا يمكن تحويل المسجد إلى كنيسة مرة أخرى . هذا وإن كان السلطان قد طيب خاطرهم فأمر بفتح عدة كنائس لهم بالقاهرة .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الأحباش كانت لهم جالية كبيرة فى بيت المقدس ، كما كان لهم دير كبير اتخذوه مقرا لهم . ويقال أن صلاح الدين شمله برعايته عندما أرسل الهدايا والهباء إلى رهبان ذلك الدير فى مدينة القدس ، فضلا عن حرصهم على التماس كريم سلاطين الممالك فى رعاية أولئك الرهبان . من ذلك أن ملك الحبشة يجباصيون (١٢٨٤ - ١٢٩٣) أرسل رسالة إلى السلطان المنصور قلاوون . ومعها ثوبا ومائة شمعة . وسأل انفاذ ذلك للرهبان الحبوش المقيمين بالقدس الشريف ، ووصى عليهم بالامتناع عن دخول الهيكل (٨٣) كذلك أرسل ملك الحبشة المذكور رسالة إلى رهبان دير الأحباش فى بيت المقدس ، يقول لهم فيها « سلام عليكم يارهبان الحبوش الذين ضيبروا على العبادة والأزهد إلى هذه الأيام ، وضبرتم على الحر والبرد . وقد سيرت لكم ثوب أحمر ديجاج

ومائة شمعة ، وثيابي وهو زنارى الذى تلبسه السلاطين ، حتى تلبسونه وقت
القرآن ، فمرفونى بوصول هذا ، واكتبوا اسماءهم ، واذكرونى فى صلواتكم
بدعواتكم ، ، (٨٤) وقد ذكر القارى Alvarez : انه شاهد قافلة تضم
نحواً من ثلثمائة من حجاج الأحباش تمر بالأراضى المصرية قرب شاطئ البحر
الأحمر فى طريقهم الى بيت المقدس ، (٨٥) وذلك فى القرن الخامس عشر .

ولم يفت الغرب الأوروبى فى عصر الحروب الصليبية الاتصال بالحبيشة
للقيام بعمل صليبي مشترك ضد سلطنة المماليك ، فيزحف الأحباش شمالاً لهدم
واحراق الحرمين فى الحجاز وطعن دولة المماليك فى ظهرها ، فى الوقت الذى
تنزل حملة صليبية كبرى على شواطئ مصر أو الشام (٨٦) .

وبداخل حدود هذا التنسيق قام بطرس لوزجنان ملك قبرص بحملته
الصليبية الشهيرة على الاسكندرية سنة ٧٦٧ هـ (١٣٦٠ م ، وهى الحملة التى
كان مخططاً لها ان تساندها حملة من الأحباش تخرج فى البحر الأحمر ، ليقع
المسلمون فى الشرق الأدنى بين شقى الرمح) (٨٧) . ولكن ملك قبرص انسحب
من الاسكندرية بعد ثلاثة ايام ، بعد فيها المدينة تدميراً شاملاً ، فلما علم
الأحباش خبر انسحابه أوقفوا تنفيذ حملتهم . أما سلاطين المماليك فقد ردوا
على ذلك بإغلاق كنيسة القيامة بالقدس كاجراء انتقامى . وقد استاء الغرب
المسيحى لهذا الأمر ، فجاءت سفارة غربية الى القاهرة تروج اعادة فتح ابواب
تلك الكنيسة ، ولكن طلبهم أجيب بالرفض ، وقيل لهم انه لا بد من غزو قبرص
اولاً وتخريبها (٨٨) . وقد تمكن المماليك فعلاً من تنفيذ هذا الأمر ، فى مرحلة
لاحقة من مراحل ذبول الحركة الصليبية (١٤٢٤ - ١٤٢٦ م) (٨٩) .

أما فى الفترات التى هدأت الأمور وانتظمت العلاقات بين المسلمين والغربيين ،
فكان يسمح للاخيرين فى بيت المقدس بقدر من الحرية وبمافاق جدول التصور .

من ذلك ما يرويهِ ابن قاضي شهبه في تاريخه من أنه حدث سنة ٧٩٢ هـ أن
« حضر عند قاضي القدس أربعة من الفرنج المقيمين بالقدس بنير صهيون ،
ورفعوا رقعة الى القاضي مكتوبة بالعربية ، من مضمونها : اطلعن في الاسلام
والقرآن ونبينا محمد (ص) بأشياء قبيحة ... » (٩٠) . فهل هناك جراءة
واحساس بالامن وحرية الرأي أكثر من ذلك ؟؟ هذا فضلا عن أنه كان يسمح
للمسيحيين بأجراء الاصلاحات والترميمات اللازمة في بيوتهم الدينية بالقدس ،
من ذلك انه جاء مركب سنة ٨١٣ هـ (١٤١٠ م) الى يافا ، فيه فرنج من الغرب
وصناع واخشاب وعجل ، يرسم عمارة الأماكن المقدسة في بيت المقدس وبيت
لحم ، ومعهم مرسوم السلطان - الناصر فرج - بتمكينهم من العمل ، فدعوا
الناس للعمل بالأجر ، واتاهم عدة من عمال المسلمين ...

وقد لجأ السلطان المؤيد شيخ (٨١٥ - ٨٢٤ هـ = ١٤١٢ - ١٤٢١ م)
الى استغلال حجاج الفرنج الذين يأتون الى بيت المقدس ، في الضغط على الغرب
المسيحي للتخفيف من اغارات القراصنة على شواطئ دولة المماليك في مصر
والشام . ونتيجة لهذا الضغط أرسلت حكومة البندقية سفيرا لمفاوضة السلطان
الذى تعهد بحماية حجاج المسيحيين مقابل تعهد البندقية بوقف هجمات القراصنة
على شواطئ المسلمين .

وبعد ذلك جاء السلطان الأشرف برسباي (١٤٢٢ - ١٤٢٨ م = ٨٢٥ -
٨٤١ هـ) فاستمر في رعاية الحجاج المسيحيين والرهبان . ولكن تواصلت
اغارات القراصنة على شواطئ الدولة استغزت برسباي ، فأغلق كنيسة القيامة
وأساء معاملة حجاج المسيحيين (٩١) . وعندما ما قدم وفد من الفرنج القطلان
لزيارة القدس مستخفين ، قبض على نحو المائة منهم وسجنوا . وقد وصلت
اخبار ذلك الى ملك الحبشة ، فانتقم من المسلمين في بلاده ، وقتلهم (واسترق
نساءهم واولادهم ، وعذبهم عذابا شديدا ، وهدم ما في مملكتهم المساجد) (٩٢)

وكان ان استغل سفير فلورنسا فرصة وجوده فى القاهرة فى مهمة تجارية وحاول استرضاء السلطان بون جموى . وعندئذ تدخلت البندقية - ذات العلاقات الاقتصادية الكبيرة مع دولة المماليك - وتمهدت بالضغط على القبارصة لاطلاق سراح اسرى المسلمين وسفنهم ، وعندئذ وافق السلطان برسمباى على فتح كنيسة القيامة بالقدس سنة ٨٢٧ هـ (١٤٢٤ م) .

ومع ذلك فانه يبدو ان اغارات القراصنة المسيحيين لم تتوقف على شواطئ دولة المماليك . ولما ايقن السلطان برسمباى ان اولئك القراصنة يتخذون جزيرة قبرص قاعدة لهم ، ارسل ثلاث حملات بحرية ، نجحت اخراها فى غزو الجزيرة واخضاعها لسلطنة المماليك واسر ملكها جانوس سنة ٨٢٩ هـ (١٤٢٦ م) (٩٢) وعندما استمرت اغارات القراصنة بعد ذلك ، اخذت دولة المماليك تشك فى القتلان وتتهمهم بانهم مصدر تلك الهجمات التى اتخذت مسحة صليبية واضحة . ويروى المقرئى انه وصل الى القاهرة من القدس سنة ٨٣٨ هـ (١٤٣٤ م) مائة وعشرة رجال من الفرنج الجرجان ، كانوا قد قدموا للإبارة كنيسة القيامة فاتهموا ان فيهم عدة من اولاد ملوك الكتيلان الذين كثر عبيثهم وفسادهم فى البحر ، فاحضروا ليكشف عن حالتهم - وهم باسوء حال - ، فسجنوا مهانين ، ثم افرج عنهم بعد ايام ، وقد مات منهم عدة (٩٠) (٩٤)

اما السلطان جقمق (٨٤٢ - ٨٥٧ هـ = ١٤٢٨ - ١٤٥٣ م) فقد اتخذ عدة اجراءات لتنظيم علاقة الدولة بالهيئات المسيحية فى بيت المقدس ، فامر سنة ٨٥٦ هـ بالكشف عن الاديرة والكنائس القائمة فى المدينة المقدسة : وهب ما امتجد منها - وفقا للمقراهد التى جاءت فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه - كما امر بتحويل القبو الذى يضم ضريح داود عليه السلام الى مسجد (٩٥) وفى الوقت نفسه سمح السلطان جقمق للهيئات المسيحية والرومان بترديم الكنائس والاديرة .

كذلك أمر بإبطال ما أحدثه أبو الخير بن الفحام من ضمان نهر الأرض
وبير مار يعقوب ، وأعلنت هذه المراسيم على لوحات علقت على جدران الحرم
القدسى * (٩٦) هذا فى الوقت الذى لم يتردد السلطان جقمق فى غزو جزيرة
رودس (٨٤٤ هـ - ٨٤٨ هـ = ١٤٤٠ - ١٤٤٤ م) عندما تأكد من نشاط الفرسان
الامبتارية ضد شواطئ دولته فى مصر والشام (٩٧) .

وقد حدث فى عهد السلطان اينال سنة ٨٥٧ هـ (١٤٥٣ م) أن أثار
الفرانسيسكان موضوع القبر ، وحاولوا حث ملوك الغرب المسيحي الضغط على
السلطان لاسترجاعه ، ولكن هؤلاء الملوك كانوا مشغولين عندئذ بمواجهة توسع
الأتراك العثمانيين فى شرق أوربا (٩٨) .

ومع ذلك ، فإنه يبدو بصفة عامة أن المسيحيين فى بيت المقدس ظلوا فى
هذا الشطر الأخير من تاريخ دولة سلاطين المماليك يتمتعون بقدر واضح من
التسامح والحرية * من ذلك ما يقال من أنهم شكروا سنة ٨٦٥ هـ الى السلطان
خشقدم من بعض الأوضاع فحكم لصالحهم * وعندما طالب نصارى بيت المقدس
السلطان قايتباى بالسماح لهم بإصلاح سقف كنيسة المهد فى بيت لحم استجاب
لهم السلطان ، وكتب سنة ٨٨٥ هـ الى نائبه بالقدس بالسماح لهم بإصلاح
السقف المذكور وحرر قضاة القدس حجة بذلك .

ولا أدل على ذلك التسامح وتلك الحرية من أن الرهبان فى بيت المقدس
أقاموا دعوى ضد أحد الأتالي المسلمين فى عهد السلطان قايتباى سنة ٨٩٧ هـ
(١٤٩٢ م) ، فصدر حكم السلطان فى صالحهم * وكذلك طلب الرهبان
الفرانسيسكان والحجاج الغربيون من السلطان قايتباى الا يتعرض لهم أحد ،
فاستجاب لهم سنة ٩٠٠ هـ ، وكتب بذلك الى نوابه فى بيت المقدس وثلغور
فلسطين ، وبأن يمكنوا من اداء شعائهم فى أمان تام (٩٩) .

ولم يكن اليهود في بيت المقدس أقل استمعا بالحرية والعدالة في ظل دولة سلاطين المماليك * من ذلك أن بعض المسلمين هم كنعيسا لليهود في بيت المقدس سنة ٨٨٠ هـ ، فغضب لذلك السلطان قايتباي * وأمر باحضار قاضي القدس وبعض اعيان المدينة — وهم مقينون بالحديد — وتناقش مجلس القضاة الموضوع مناقشة مستفيضة ، ثم صدرت الأوامر بإعادة بناء الكنيست وشليفته لأصحابه الشرعيين (١٠٠) *

ويعد ، فإن عصر سلاطين المماليك كان بالنسبة لبيت المقدس عصر النهضة والازدهار ، عصر الثبات والاستقرار ، عصر الأمن والسلام ، عصر العلم والنور ، عصر الرخاء والانتعاش *

الحواشي والمراجع

- ١ - ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٤٩٢ هـ .
 - ٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٧ (تحقيق استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيلعة) .
 - ٣ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٢ ص ٢٥٨ ، حوادث سنة ٦٤٧ هـ .
 - ٤ - القزوينى : آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٦١
Hayton : La Flor des Estoires d'Orient, P. 170.
٥ - (Rec. Hist. Cr - Doc. Arm. II) .
 - ٦ - عن نهاية الوجود الصليبي ببلاد الشام ، انظر : سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، الجزء الثانى ، الباب السادس عشر ، ص ٨٥٥ وما بعدها (طبعة ١٩٨٦) .
 - ٧ - Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. 31; F. -
 - ٨ - أبو الفدا : المختصر ، ج ٣ ص ٢١٢ المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٤٥٠ وما بعدها ،
 - النويرى : نهاية الارب ، ج ٢٨ ص ١٨ - ١٩ (مخطوط) في القلشندي : صبح الاعشى ج ٢ ص ٢٧٥ ، ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ١ ص ١٠١ .
 - ٩ - السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ٨٦ .
 - ١٠ - ابن حجر : كتاب رفع الاصر عن قضاة مصر ، ورقة ١٦٨ (مخطوط) .
 - ١١ - مجير الدين الحنبلى : الاتس الجليل فى تاريخ القدس والخلايل (مجلدان) .
 - أحمد سامح الخالدى : اهل العلم بين مصر وفلسطين .
 - ١٢ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٢ ص ١١٦ .
 - ١٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٤٩٨ (تحقيق محمد مصطفى زيادة) .
 - ١٤ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٧٧٣ (تحقيق الباحث) .
 - ١٥ - نفس المصدر والجزء ، ص ٩٤٦ .
 - ١٦ - نفس المصدر ، الجزء الثانى ص ٣٠٢ ، سنة ٧٢٨ هـ (تحقيق محمد مصطفى زيادة) .
 - ١٧ - نفس المصدر ، الجزء الاول ، ص ٤٤٥ .
 - ١٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٩٦ .
 - ١٩ - مجير الدين الحنبلى : ، الاتس الجليل ج ٢ ص ٤٢٥ .
 - ٢٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٢٨ .
- ٣٥ - تاريخ الإسلام)

٢١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ١٠٨ (سنة ٨١٢ هـ ، تحقيق الباحث) •

- ٢٢

٢٢ - المرجع السابق ، وكذلك انظر :

عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢٠٩ •

٢٤ - مجير الدين الحنبلى : الانس الجليل ، ج ٢ ص ٤٤٤ •

٢٥ - « قال ابن البشار : سلوان محلة فى ربض بيت المقدس ، تحتها عين غزيرة تسقى جنانا كثيرة • وقفها عثمان بن عفان على ضعفاء بيت المقدس • قالوا ان سامها يفيد السلو اذا شربه الحزين • ولهذا قال رؤبة : لو اشرب السلوان ما سلوت » القزوينى : اثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٥٩ - ١٦٣

Van Berchem : Jerusalem Ville; P. 434.

- ٢٦

٢٧ - انظر للمؤلف كتاب : بحوث ودراسات فى تاريخ العصور الوسطى (١٩٧٧) •

البحث رقم ١٨ بعنوان « التعليم العالى فى العصور الوسطى ، دراسة مقارنة بين العالمين الاسلامى والمسيحى » •

٢٨ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٢ ص ٣٦٧ - ٣٦٨ • وانظر كذلك رحلة ابن بطوطة

حيث جاء « واما المدارس بمصر فلا يحيط احد بحصرها لكثرتها » (ص ٢٢ - بيروت ١٩٦٨) •

٢٩ - محمد كرد على : خطط الشام ، ج ٦ ص ١١٧ •

٣٠ - نشر هذه الوثيقة وعلق عليها زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم وذلك فى بحث تقدم به للمؤتمر الثالث للآثار فى البلاد العربية ، الذى عقد فى الرباط سنة ١٩٥٩ •

٣١ - يبدو لنا الفارق واخفا بين ما جاء فى هذه الوثيقة من بيانات ، وما ذكره مجير الدين الحنبلى فى كتابه الانس الجليل (ج ٢ ص ٦٢٨) اذ قال الاخير ان مرتب الصوفى خمسة واربعون درهما • ويبدو انه خلط بين مرتب الصوفى ومرتب الطالب ، اذ المفروض فى الصوفى الزهد والتقشف ولذا يكون مرتبه دون مرتب طالب العلم •

٣٢ - عن هذه المدرسة وعمارتها وبقية منشآت السلطان قايتباى بالقدس انظر :

جلال اسعد ناصر : عمائر السلطان قايتباى فى بيت المقدس •

والمؤلف عبارة عن رسالة حصل بها صاحبها على درجة الماجستير فى الاداب وشاركنا فى

مناقشتها بكلية الآثار بجامعة القاهرة (يونيو ١٩٧٤) •

٣٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٢١ •

٣٤ - كرد على : خطط الشام ، ج ٦ ص ١١٧ •

٣٥ - تاريخ ابن قاضى شعبة ، المجلد الاول - الجزء الثالث - سنة ٧٨٨ هـ •

٣٦ - عنق : بلدة من أعمال نهر اساع •

- ٢٧ - ابن قاضي شعبة - المجلد الاول - الجزء الثالث - سنة ٧٩٤ هـ .
- ٢٨ - المصدر السابق ، ص ٤٩٨ - سنة ٧٩٥ هـ .
- ٢٩ - سعيد عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص ١٦٨ .
- ٤ - المقرئى : كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٢٨ (طبعة بولاق) .
- ٤١ - القزوينى : اثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٥٩ - ١٦٣ .
- ٤٢ - اى الذراع المعمارى الذى تقاس به ارض البتيان من الدور وغيرها ، وقياسه ثلاثة اشبار .
- ٤٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٦٠ ، حوادث سنة ٦٦٥ هـ .
- ٤٤ - المصدر حوض يجمع فيه ماء المطر ، وجمعه مصانع (القاموس المحيط) .
- ٤٥ - المقرئى : السلوك ، ج ٢ ص ٢٠٢ (سنة ٧٢٨ هـ) تحقيق محمد مصطفى زيادة .
- ٤٦ - تاريخ ابن قاضي شعبة ، المجلد الاول - الجزء الثالث ، ص ٢٩ سنة ٧٨٢ هـ .
- ٤٧ - العروب - بتشديد الراء - اسم قريتين بناحية القدس ، فيهما عيَّان تشااختان ، وبركتان ويساتين (ياقوت ، معجم البلدان) .
- ٤٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٥١٠ - سنة ٧٨٥ هـ (تحقيق الباحث) .
- ٤٩ - عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢٠٨ .
- ٥٠ - تاريخ ابن قاضي شعبة - المجلد الاول - الجزء الثالث ، ص ٥٨١ ، حوادث سنة ٧٩٨ هـ .
- ٥١ - المصدر السابق - نفس السنة - ص ٥٧٨ .
- ٥٢ - مجير الدين الحنبلى : الاتس الجليل ، ج ٢ ص ٣٦٦ .
- ٥٣ - المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٤٩١ ، سنة ٦٦١ هـ .
- ٥٤ - المصدر السابق - نفس الجزء ، ص ٥٠٥ ، سنة ٦٦٢ هـ .
- ٥٥ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٠٦٦ .
- ٥٦ -
- Van Berchem : Corpus Inscriptionum Arabianum - Jerusalem Ville; P. 378
- ٥٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٧١٢ (سنة ٦٨٢ هـ) .
- ٥٨ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ١٨٠ - ١٨١ .
- ٥٩ - المصدر السابق ، ج ١٢ ص ٦ .
- ٦٠ - ابو الفدا : تقويم البلدان ، ص ١٤٢ .
- ٦١ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ١٩٩ .
- ٦٢ - النويرى السكندرى : الاعلام بالاعلام فيما جرت به الاحكام والامور المقضية فى واقعة الاسكندرية - تحقيق استاذنا الدكتور عزيز سوريال عطية ، ص ٢٨١ من الجزء الخامس (حيدر آباد ، ٦٨ - ١٩٧٦) وكذلك كتاب الحركة الصليبية (للباحث) ج ٢ ص ١٩٧٠ (طبعة ١٩٨٦) .

٦٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ٢١٩ (سنة ٧٢٠ هـ) ٢٤ .

- ٦٤

١٧

٦٥ - انظر على سبيل المثال لا الحصر فى حوايات ذلك العصر ، ما جاء عن ذلك فى سنوات : ٧٠٧ ، ٧٥٨ ، ٧٦٢ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٩٢ ، ٧٩٦ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٤ ، ٨١٩ ، ٨٢١ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ هـ .

٦٦ - انظر على سبيل المثال أيضا ما جاء فى كتاب السلوك للمقرئى ، ج ٤ ص ٧٨٧ - سنة ٨٢١ هـ (تحقيق الباحث) .

٦٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ١٢٠٢ (سنة ٨٤٤ هـ) .
٦٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٥ ، ٢٢٢ ، ٣٦٠ ، ٩١٧ (حوادث سنة ٨٧٠ هـ) .

٨٠١ هـ) - تحقيق الباحث .
وكذلك ج ٤ ، ص ٢٧٢ ، سنة ٨١٩ هـ (تحقيق الباحث) .
٦٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٤٨ ، سنة ٧٢٢ هـ (تحقيق محمد مصطفى زيادة) .

٧٠ - المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٦٥٨

٧١ - القلقشندى : صبح الاغشى ، ج ٤ ص ١٨٩ .

٧٢ - لا يشترط ان يكون كل المغضوب عليهم الذين نفوا إلى القدس من طائفة المالك وأمرائهم . ذكر ابن قاضى شعبة فى تاريخه (المجلد الاول ، الجزء الثالث ، ص ١٥٩) أن القاضى برهان الدين التادلى أخرج من القاهرة سنة ٧٨٧ هـ مرسما عليه ، فوصل إلى القدس والخليل . وذكر المقرئى فى حوادث سنة ٧٢٩ هـ (ج ٢ ص ٤٥٩) أنه قبض على أوحد الدين شيخ خانكاه بيبس ، وأخرج إلى القدس منفيًا .

٧٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٥٨٤ .

٧٤ - مجير الدين الحنبلى : الانس الجليل ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

٧٥ - عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢١٠ .

٧٦ - Van Berchem : Jerusalem Ville; P. 374 .

٧٧ - عارف العارف : الفصل فى تاريخ القديس ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

٧٨ - عن دعاة الحروب الصليبية ومشاريعهم فى ذلك الدور ، انظر :
Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. 45 F.

- ٧٩

Marino Sanudo : Secrets For True Crusaders to help Them to

١٠٨٠ هـ : الكمال : حوايات سنة ٨١٢ هـ .

ابوشامة : كتاب الروحيتين ، ج ٢ ، ص ١١٥

- ٨١ - النويري : نهاية الارب ، ج ٢٩ ورقة ٢٨٠ ب (مخطوط) .
- بيبرس المنصوري : : زبدة الفكرة ، ج ٩ ورقة ١٢٩ ١ (مخطوط) .
- ٨٢ - المقرئزي : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٧ ، سنة ٧٠٥ هـ .
- ٨٣ - محبى الدين بن عبد الظاهر : تشريف الايام والعصور في سيرة الملك المنصور ، ص ١٧٠ .
- ٨٤ - المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
- ٨٥ -
- ٨٦ - Kammerer : La Mer Rouge, Tome I, P. 294.
- وكذلك : العيني . عقد الجمان ، ج ٢٢ ص ٢٠٥ (مخطوط) .
- كتاب الحركة الصليبية للباحث - ج ٢ ص ٩٥٥ وما بعدها (طبعة ١٩٨٦) .
- ٨٧ - سعيد عاشور : قبرص والحروب الصليبية ، ص ٦٢ وما بعدها .
- ٨٨ - المقرئزي : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١١٩ (٧٦٧ هـ) .
- ٨٩ - سعيد عاشور : قبرص والحروب الصليبية ، ص ٩٠ وما بعدها .
- ٩٠ - تاريخ ابن قاضي شهبة ، المجلد الاول الجزء الثالث ص ٢٨٩ (سنة ٧٩٢ هـ) .
- ٩١ - المقرئزي : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٦١٩ (تحقيق الباحث) .
- ٩٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ٦٤٩ ، حوادث سنة ٨٢٦ هـ .
- ٩٣ - العيني : عقد الجمان ، ج ٢٥ قسم ٣ ورقة ٥٨١ (مخطوط) .
- السيوطي : غزوات قبرص ورويس ورقة ٦ (مخطوط) .
- ٩٤ - المقرئزي : السلوك ، ج ٤ ، ص ٩٢٨ - حوادث ٨٢٨ هـ .
- ٩٥ - عارف العارف : المفصل في تاريخ القدس ٢٠٨ - ٢٠٩ .
- ٩٦
- Van Berchem : Jerusalem Ville and Jerusalem Harem.
(Memiores de L'Institut d'Archaeologie Orientale, 1922) P. 362.
- ٩٧ - ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة (سنة ٨٤٤ هـ ٨٤٨ هـ) .
- ٩٨ - احمد السيد دراج : المالك والغرنج ، ص ٩٣ .
- Van Berchem : Idem; P. 394.
- ٩٩ -
- ١٠٠ - مجير الدين الصنبلي : الاندلس الجليل ، ج ٢ ص ٢١٥ .

(١٢)

مكانة الاسلام في برامج كليات الطب

في جامعاتنا

أعله من المنطقى عندما يقدم باحث على علاج موضوع مثل « مكانة الإسلام في برامج كليات الطب » أن يبدأ أولاً بتحديد المقصود بالإسلام في هذا الموضوع من ناحية ، والمقصود ببرامج كليات الطب من ناحية أخرى

فالإسلام هنا لا يقصد به العقيدة والشعائر البدنية كما يفهمه الجمهور والروح والسلوك واسلوب العمل ، والإسلام لم يكن مطلقاً في يوم من الأيام مجرد طقوس تؤدي وعبارات تردّد وشعائر تقام ، أنه أيضاً سلك مثالي واسلوب كريم للحياة على المستويين الفردي والجماعي ، وعندما كان المسلم ملتزماً بروح الإسلام ، متمسكاً بأدابه ، محافظاً على جوهره وروحه ، استطاع الإسلام أن يحقق ما لم تحققه البعثات التنصيرية المدعومة في الكنائس والدول الكبرى بالنفوذ والمال والامكانات .

ذلك أن هذا السلوك الحميد هو الذي جذب كثيرين إلى الانتماء في الإسلام ، وبخاصة من أمالي شرق آسيا وجنوبها الشرقي وجنوبها ، وشرق أفريقيا ووسطها ، وغيرها من البلاد التي لم تصل إليها مطلقاً جيوش استكلامية ، وإنما وصل إليها تجار المسلمين يشترون ويبيعون ، وإذا كانت هذه الأثناء تعج اليوم بمئات الملايين من المسلمين ، فإن أجداد هؤلاء لم يأخذوا الإسلام عن تجار المسلمين عندما رأوهم يسجدون ويصومون وإنما عندما اختبروهم من خلال سلوكهم وامتحنوهم في معاملاتهم ، فلمسوا فيهم الشرف والصدق والأمانة والوفاء بالعهد واحترام الكلمة ، وغير ذلك من أخلاقيات الأمم التي يحرص عليها ويتمسك بها السلم الحق

ومن ناحية أخرى ، فإننا عندما نتكلم عن مكان الإسلام في برامج كليات

الطب ، فمن الواضح اننا لا نقصد تحويل كليات الطب ، فى جامعاتنا الى كليات
للمشريعة واصول الدين او ادخال العلوم الدينية - مثل الحديث والتفسير والفقه
كمقرارات رئيسية قائمة بذاتها ضمن برامج كليات الطب - ان مانعني هو ان
يلم طلاب الطب فى جامعاتنا بقدر من المعرفة عن روح الاسلام ومطوياته وآدابه
ونظرتهم الى علم الطب ، واصول وآداب مزاوله مهنة الطب فى الاسلام ، وذلك
كله فى ضوء دراسة تراجم بعض مشاهير اطباء المسلمين ، الاتخاذهم قدوة
حسنة فى حياتهم العامة والخاصة ، وفى حرصهم على مباشرة عملهم داخل
اطار اسلامى واضح المعالم .

واذا اردنا ان نحقق مكانا للإسلام - خلفا وروحا واسلوبا وسلوكا - فى
برامج كليات الطب ، فان هذه لا يتأتى عن طريق التلقين بقدر ما يتأتى أولا
عن طريق القدوة الطيبة والاسوة الحسنة . ونحن عندما نلمس الحاجة ماسة
الى ادخال مقرر بعنوان « الطب عند المسلمين » فى مناهج كليات الطب فى
بلادنا ، فان الهدف من تدريس هذه المادة لا ينبغي ان يقتصر على التغنى بأمجاد
الآباء والأجداد ، وترديد كلام معاد عما حققوه من انجازات وما توصلوا اليه
من نتائج بارزة فى شتى فروع علم الطب ، وإنما ينبغي أيضا ان يستهدف مثل
هذا المقرر ابراز كل ما يتعلق بأخلاقيات مهنة الطب عند المسلمين أيام ازدهار
حضارتهم ودولتهم . نعم ، لا يكفي ان يعرف طالب الطب فى جامعاتنا ان الرازى
قد توصل الى تشخيص الحميات ذات البثور ، وان ابن سينا ألف كتاب القانون
الذى ظلت تعتمد عليه الجامعات فى غرب أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر،
وان أبا القاسم الزهراوى نبغ فى إجراء عدد من العمليات الجراحية الفريدة . .
وإنما لا بد وان يعرف طالب الطب الأسلوب الذى سار به هؤلاء مهنتهم ،
والأخلاقيات التى تمسكوا بها فى حياتهم الخاصة والعامة ، والنصائح التى
قدموها لمن يريد ان يزاول تلك المهنة ، ومدى ارتباط كل ذلك بروح الاسلام
وتعاليمه ومثلته .

والواقع أننا لا نستطيع أن نتعرض لموضوع علم الطب عند المسلمين في العصور الوسطى دون إبراز المسحة الدينية الراضحة التي اتصف بها هذا العلم عندهم * فبصرف النظر عن الطابع الديني العام لكله العصور التي عرفت في التاريخ باسم عصور الايمان (Ages of Faith) فان علم الطب بالذات اتخذ عند المسلمين مسحة دينية واضحة نظرا لما يستهدفه من رحمة بالبشر ، وسعي للتخفيف من الالمهم ، وما يعانونه من عذاب المرض * قال الشيرازي عن علم الطب « ان الشريعة اباحت علمه وعمله ، لما فيه من حفظ الصحة ودفع الملل والأمراض عن هذه البنية الشريفة » (١) .

فبينه الانسان شريفة ، عثت الشريعة بدفع الملل والأمراض عنها ، رحمة بالانسان ، وحفاظا على كيان المسلمين وقوتهم ، وايماننا منهم بأن العقل السليم في الجسم السليم * .

ومن الثابت لدينا تاريخيا أن الرعاية الصحية في تلك العصور السابقة ، لم تكن من مهام الدولة والحكومة بقدر ما كانت تقربا الى الله وطلبا لحسن ثوابه (٢) * فاذا انشأ احدهم مستشفى او بيمارستان ، فإنه كان يقف عليه وقفا ، يمر عليه دخلا يضمن له الاستمرار في اداء رسالته * ثم ثبت ذلك في حجة شرعية يتم تسجيلها بعد ان يشهد عليها الشهود ، وينص فيها على أن يقوم بالاشراف على الوقف والمؤسسة رجال مسلمون « موصوفون بالديانة والأمانة » (٣) اما صناعة الطب نفسها ، فقد وصفت بأنها « من اشرف الصنائع واربع البضائع وقد ورد تفصيلها في الكتب الالهية والأوامر الشرعية ، حتى جعل علم الأبدان قرينا لعلم الأديان » (٤) .

وهكذا انمكست هذه العناية بالطب - علما ومهنة - في الجرح على تدريب الأطباء تدريبا دقيقا ، واختيارهم بعناية قبل السماح لهم بمزاولة المهنة ، وتزويدهم بقدر كبير من النصيح والارشاد وبخاصة فيما يتعلق بأداب المهنة ،

وتعيين حقهم عليهم أو كيد لهم يقوم بالإشراف عليهم في باد من البلاد لا تترك
من القتل لهم بلحتول المهنة ولدايتها . وكان يصدر من ديوان الإنشاء تقليد
أو ما يشبه الرسوم . بتعيين هذا المقيم أو الكبير ، متضمنا من النصح والتوجيه
حاجيل على مدى الايمان بقضية المهنة وتقدير رسالتها (٥) .

وبدراسة الاطار العام لمزاولة مهنة الطب في العالم الاسلامي وتراجم
المعروفين من الأطباء وسيرهم ، نخرج بعدة حقائق ومعطيات هامة أستوعبها
طالب الطب في جامعاتنا وتشريها قلبه وعقله ، لكان ذلك خير مؤشر الى
ان الاسلام قد وجد له مكانا في برامج كليات الطب في بلادنا ، ولأنهم ذلك
أسانها ملحوظا في رفع مستوى المهنة في عالمنا الاسلامي إلى طلي حقله
المجتمع البشري الكبير . ونستطيع ان نحتل لهم هذه المعطيات في التماسط
الآتية : -

أولا :

الجد في تحصيل العلم ، والتدرب تدريباً طويلاً كافياً قبل التصدي لعلاج
للرضى . يحكي الطبيب موفق الدين عبد اللطيف البغدادي - المعاصر لصالح
البيروني وابنه العزيز عثمان - فيقول عن نفسه « كنت أقرأ الناس بالجامع الأزهر
من أول النهار إلى نحو الساعة الرابعة وسط النهار . وفي الليل أشقو مع
نفسى » . وكان يقول (عليك يا استاذين في كل علم تطلب اكتسابه . ولو
كان الامتحان ناقصاً فخذ عنه ما عنده حتى تجد اكمل منه . وعليك بتعليمه
ويجيبه . وينبغي ان تعرض خوارق اعلى العلماء وعلي تسانهم . ويتثبت
ولا تتعجل - ومن لم يعرض جيبه الى ابواب العلماء لم يعرف في الفضيلة
ومن لم يخلوه لم يبجله الناس . ومن لم يحتمل ألم التعلم لم ينق لذة
العلم . ومن لم يكح لم يفلح » (٦) .

اما الشيخ الرئيس ابن سينا فيقول عن نفسه (كنت أرجع بالليل الى دارى

وأُضِعَّ السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة ، فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدر من الشراب ، ريثما تعود إلى قوتي ، ولم أرجع إلى القراءة (٧٠) (٧١)

وحتى لا يحرم طالب الطب من علم الأستاذ المتمرس ، وقفت أوقافاً للأنفاق من ريعها على المعلمين والمتعلمين ، من ذلك أن وثيقة وقف حسام الدين لاجين نصت على ترتيب مدرس للطب بالجامع الطولوني وتخصيص طلاب (يشغلون بالطب) أى يتعلمون الطب على يديه بحيث (يجلس بالجامع المذكور لإقراء الكتب وتعليمه) ويرتب له من الطلبة عشرة يشغلون بالطب ، ويلزمهم المهرم بحفظ ما يجب حفظه فى الطب وعرضه وتصحيحه ويوضح لهم مشاكله (٨) (٩)

وفى الوقت نفسه ، لم يغفل المسلمون أهمية الجانب العملى فى تدريس

الطب ، فالشيزرى يقول أن (الطب علم نظرى وعملى) (٩) .

ولذا اتبعوا النظام الذى أخذوه عنهم العالم الحديث من الحاق دراسة الطب بأحدى المستشفيات أو العكس . من ذلك أن الملك العادل نور الدين محمود عندما أنشأ البيمارستان الكبير فى دمشق جعل أمر الطب فيه إلى الحكيم الشهير أبى المجد بن أبى الحكم ، فكان (يدور على المرضى ويتفقد أحوالهم ويعتبر أمورهم ، وبين يديه المشارفون والقوام لخدمة المرضى) وبعد قراعه من ذلك يجلس فى الأيوان الكبير الذى للبيمارستان وجميعه مفروش - ويحضر الاشتغال « بالعلم » ، وكان نور الدين رحمه الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية ، فكان جماعة من الأطباء يأتون إليه ويقعدون بين يديه ، ثم تجرى مباحثات طبية ويقرأ التلاميذ . ولا يزال معهم فى اشتغال ومباحثة ونظر فى الكتب مقدار ثلاث ساعات ثم يركب إلى داره (١٠) (١١)

كذلك تفتت حجة وقف السلطان قلاوون فى الجزء الخامس بالبيمارستان

الذى اقامه ذلك السلطان بالقاهرة ، على تعيين شيخ (١١) للاشتغال بالطب ، يكون من بين اطباء البيمارستان ، خصص له الواقف مكانا محيدا يلقى فيه الدروس على الطلبة ، (يصرف الناظر فى هذا الوقف لمن ينصبه شيخا للاشتغال عليه يعلم الطب على اختلافه . يجلس بالمسطبة الكبرى المعينة له فى كتاب الوقف المشار اليه للاشتغال يعلم الطب على اختلاف او ضاعه فى الارواق التى يمينها له الناظر ما يرى صرفه اليه) (١٢) .

وهكذا كان مطلوبا ممن اختار ان يمارس الطب فى الاسلام ان يك حتى لهم (بتركيب البدن ومزاج الاعضاء والامراض الحادثة فيها ، واسبابها واعراضها وعلاماتها ، والادوية النافعة فيها ، والاعتياض عما لم يوجد منها ، والوجه فى استخراجها ، وطريق مداواتها ، وليساوى بين الامراض والادوية فى كمياتها ، ويخالف بينها وبين كمياتها ، فمن لم يكن كذلك فلا يحل له مداواة المرضى ، ولا يجوز له الاقدام على علاج يخاطر فيه) (١٣) .

ويتناسب مع هذا المقدر من العبد الملقى على كواهل طلاب الطب التدقيق فى اجازة من يسمح له بمزاولة هذه المهنة . من ذلك انه طلب ممن يباشرون اعمال القصد (١٤) والجراحة ان يباشروا المزان اولا فى ورق ثبات السلق ، حتى يعتاد الدقة (وان يمنع نفسه من عمل صناعة مهنية تكسب اثملة منها صلاية) (١٥) . ولا يسمح له بمزاولة المهمة المهنية الا بعد ان يؤدى امتحانا نظريا عمليا . فاذا كان مجبرا اى طبيب عظام امتحن فى المقالة السادسة من كتاب بولص فى الجبر (١٦) . (ويسال عن معرفة عدد عظام الانسان وهى مائتا عظم وثمانية واربعون عظما وصورة كل واحد منها وسكنه ، ليرده الى مكانه اذا انخلع ، ويجبره اذا انكسر) .

واذا كان جراحيا امتحن فى كتاب جالينوس المعروف بقطا جانس (١٧) .
وان كان كحالا - اى طبيب عيون - امتحن فى كتاب جنين بن اسحق د العشر

مقالات في العين * - واشترط فيه أن يكون (عارفاً بتشريح عدد طبقات العين السبعة وعدد طوياتها الثلاث ٠٠٠) * فإذا لم يوفق في الامتحان رفع أمره الى المحتسب ليمتنع من التعرض لمعالج الناس (فان عاد اديب وشهر ليكون شفعة لغيره ٠٠٠) وفي هذه الحالة على الطبيب الذي لم يوفق في الامتحان ان (يمضى في الدروس فيلزم قراءة الكتب قبل انتصابه لداواة الناس ، لما في ذلك من الضرر الواقع على المرضى (١٨)) *

ثانياً :

الامانة في علاج المرضى وحفظ اسرارهم * فمن المعروف ان الاسلام يأمر المسلم بتأدية الامانة الى هلهما ، والحفاظ عليها وعدم خيانتها - يقول تعالى (انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابدين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا) (١٩) وربط عز وجل بين الامانة والعهد - فقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) (٢٠) *

وليس المقصود هنا امانة المال فحسب ، بل اهم من ذلك امانة السر ، لان المال يجرى ويذهب وأما ما يرتبط بأسرار الناس ودخائلهم ، فربما توقف عليه الشرف والعرض والسلامة ، وهذه أمور لا جبر ولا نداء لها ، اذا خدشت مرة * وعلى طالب الطب ان يعرف أن من أمراض الناس ما ينبغي أن يظل سرا ، لما يترتب على اذاعة خبره من ضرر انبى - وربما مادي - يلحق بالمرضى * ولذا نادى اطباء الاسلام بما قال به ابقراط من قبل ، بأن يكون الطبيب (كتوما لاسرار المرضى لا يبوح بشيء من امراضهم) (٢١) *

ثم ان الطبيب يدخل البيوت ، وربما اطلع على العورات ورأى ما لايجوز لغيره ان يراه * ولذا طوّل اطباء المسلمين بأن (يغضوا ابصارهم عن المحارم عند دخولهم الى المرضى ولا يفشون الاسرار ويهتكون الاستار) (٢٢) *

وقد اوصى على بن رضوان ، الطبيب المسلم بأن (يكون سليم القلب ،

عفيف النظر ، صائق اللهجة ، لا يخطر بباله شيء من أمور الفساق والأموال التي شاهدها في منازل الأعلام ، فضلاً عن أن يتعرض إلى شيء منها (٢٣) .
والطبيب بالإضافة إلى كل ما سبق مؤتمن على أرواح الناس وليس على أموالهم فحسب ، وإذا مطلوب منه إلا يصف أدوية تتعارض مع أحكام الشريعة ، كذلك التي تسبب الاجهاض للنساء أو قطع النسل للرجال . وفي ذلك يقول ابن بسام (وعلى أنهم لا يعطون لأحد دواء قتالا ولا يشيدون به ، ولا يعطون للنسوان العوسج - وهى الصوفة التي تسقط الأجنة - والمعجون المعروف بالزهم ، فإنه يقتل الأجنة ، ولا للرجال ما يقطع النسل) (٢٤) .

وقد لخص الطبيب على بن رضوان ذلك في عبارة محدودة ، إذ قال أنه ينبغي على الطبيب (أن يكون مأمونا ، ثقة على الأرواح والأموال ، ولا يصف دواء قتالا ولا يعلمه ، ولا دواء - يسقط الأجنة) (٢٥) .

ثالثا :

وعلى طالب الطب في جامعاتنا أن يعي أن الاسلام دين الرحمة والمساواة ، وأنه إذا كان الاسلام قد كرم مهنة الطب ، وجعل علم الأبدان قرينا لعلم الأديان ، فذلك لما فى هذا العلم من رحمة بالمرضى ، وحرص على التخفيف عنهم ، دون تفرقة بين كبير وصغير ، ودون تمييز بين غنى وفقير ، الكل بشر بالموت من المرض ويطلبون رحمة الله .

قد أدرك هذه الحقيقة بعض الصالحين والمصلحين من حكام المسلمين ، فلجئوا إلى التقرب إلى الله عز وجل عن طريق إنشاء البيمارستانات أو المستشفيات . وهم عندما فعلوا ذلك لم يجعلوا هذا النوع من المؤسسات وقفا على طبقة دون أخرى أو فئة دون غيرها ، وإنما جعلوها (للملك وللملوك ، والجندي والأمير ، الكبير والصغير ، والحر والعبد ، الذكور والاناث) (٢٦) .
وجاء فى وثيقة وقف السلطان قلاوون أنه جعل البيمارستان الذى أنشأه فى

القاهرة بين القصرين (مدلواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الأغنياء
المفرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيهما ، من المقيمين بها
والزائرين اليهم من البلاد والأعمال ، على اختلاف أجناسهم وأصنافهم ،
وتباين أمراضهم وأوصابهم من أمراض الأجسام ، قلت أو كثرت اتفقت أو
اختلفت ، وأمراض الحواس خفت أو ظهرت . . . يدخلونه جموعا ووجدانا ،
وشيوخا وشبانا ، وبلغا وصبيانا ، وحرما وولدانا . يقيم به المرضى الفقراء
من الرجال والنساء لمدواتهم الى حين برائهم وشفائهم . ويصرف ما هو مع
فيه للمداواة ، ويفرق « الدواء » للبعيد والقريب ، والاملئ والغريب ، والقوى
والضعيف ، والدنى والشريف ، والعلو والحقير والغنى والفقير ، والامور
والأمير ، والاعمى والبصير ، والمفضول والفاضل ، والمشهور والخاذل ،
والرفيع والوضيع والمترف والصعوك ، والملوك والملوك ، من غير اشتراط
لعوض من الأعواض ، ولا تعرض بإنكار على ذلك ولا اعتراض بل لمحض فضل
العظيم . . .) (٢٧)

وبالإضافة الى هذه المفاهيم التى ينبغى على طالب الطب أن يعيها بوصفها
جزءا من تعاليم الاسلام وروحه ، فان المريض فى حاجة الى رعاية نفسية ، مما
يجعل اطباء المسلمين يوصون دائما بالعمل على رفع معنوياته وإيهامه بالصحة .
وفى ذلك يقول الرازى (ينبغى للطبيب أن يوهم المريض أبدا بالصحة ويرجيه
بها ، وأن كان غير واثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لاخلق النفس) (٢٨)

ويرتبط بهذا ، العمل على توفير كافة أسباب الراحة للمريض فى شتى
المراحل ، داخل البيمارستان وخارجه . ففى داخل البيمارستان أو المستشفى
توفر (ما تدعو حاجة المرضى اليه من سرر حديد أو خشب - على ما يراه
مصلحة ، ولحف محشوة قطنا ، وطرايح محشوة بالقطن أيضا ، وملحف
قطن . . . فيجعل لكل مريض من الفرش والسرر على حسب حالة وما يقتضيه
(٢٩ - تاريخ الاسلام)

مرضه ٠٠٠ ويصرف الناظر من ريع هذا الموقف ما تدمر حاجة الرخى اليه
من مشوم فى كل يوم (٢٩) وزيادى فخار برسم اغنيتهم والقداح نجاج برسم
اشريتهم ٠٠٠ وثمان مكبات خوص لأجل اغطية اعذيتهم عند صرفها عليهم ، وفى
السنة النبوية والحالة المرضية (٣١) .

اما من كان مريضا فى بيته وهو فقير فكان يصرف له كل ما يحتاج اليه
(من الاشربة والادوية والمعاجين وغيرها ٠٠٠) ولما كان المرضى هم احوج
الناس الى الرعاية الاجتماعية عند شفائهم ، نظرا لما يكون قد ترتب على قضائهم
فترة طويلة من المرض منقطعين عن أسباب رزقهم ، فانه كان يراعى تخصيص
مساعداة للخارجين من البيمارستان بعد شفائهم ، بل لقد نصت وثيقة المنصور
قللون على ان (يصرفما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان
من المرضى والمختلين ، الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ،
وثمان كفنه وحنوطه ، وأجرة غسله ، وحافر قبره ، ومداراته فى قبرة على
السنة النبوية والحالة المرضية (٣١) .

وهكذا تبدو روح الاسلام اشد ما تكون اكتمالا ، فى الرحمة بالناس -
أحياء وأموات - فى جو من المساواة يطمئن فيه الفقير الى انه لم يهمل بسبب
فقره وترتاح فيه نفسية الضعيف عندما يحس انه لم يمتن بسبب ضعفه .
فالغريب مثل القريب ، والعنو مثل الصديق ، الكل سواء . وقد اكد على بن
رضوان أن الطبيب لابد وأن (يعالج عدوه بنية صادقة ، كما يعالج
حبيبه) (٣٢) .

رابعا :

التسامح الدينى . وعلى طالب الطب فى جامعاتنا ان يدرك جيدا ان
الاسلام لا تعصب فيه ولا تزمت . حسب الاسلام ان الدعوة اليه كانت بالحكمة
والموعظة الحسنة ، وحسبه انه نادى بان لا اكراه فى الدين ، وبانه وضع

تشرعياً لأهل الكتاب في الدولة الإسلامية حديد مالههم من حقوق وما عليهم من واجبات *

وبهذه الروح الإسلامية لم يصمم المسلمون عن التعاون مع غيرهم بهدف الخير للبشر جميعاً * فلك أن الإسلام لم ينظر مطلقاً نظرة تعصب إلى تراث أهل الكتاب الحضاري بل تراث الوثنية * ومن المعروف أن الإسلام عند ظهوره نظر إلى تراث العرب وفكرهم وتقاليدهم في الجاهلية ، فأقر بعضاً وعدل بعضاً ونكر بعضاً * وبهذه الروح أخذ المسلمون من تراث اليونانيين ما أعجبهم ، ومن كتب علماء المسيحيين ما لا يتعارض وأحكام ديانتهم * ولا ائبل على تسامح المسلمين من أنهم شرطوا على من يرغب في ممارسة مهنة الطب (وعلى سائر المتطببين) أن يستوعبوا ما شرطه بقراط على نفسه (٢٢) وأن يتخذوا من هذه الشروط قواعد يلتزم بها ويقصم على احترامها من يزاول مهنة الطب * وفي كتب الحسبة اشترط المسلمون أن يمتحن الكحالون - أطباء العيون - فيما كتبه حنين ابن اسحق وهو مسيحي - عن العين ، وأن يمتحن الجراحيون فيما كتبه جالينوس - وهو وثني - في الجراحات ، وأن يمتحن المجبرون - أطباء العظام - في كتاب الكناش الذي وضعه بولص الأجائيطي - وهو مسيحي - في جبر العظام (٢٤) *

ويروح لا تعرف التعصب الديني أمر الرسول - عليه الصلاة والسلام باستدعاء الحارث بن كلدة - وهو غير مسلم - لعلاج سعد بن أبي وقاص عندما مرض ، وقال عليه الصلاة والسلام (ادعوا له الصرك بن كلدة فإنه رجل يتطبيب) من هذا المنطلق أيضاً لم يهد خالد بن يزيد بن معاوية أية غشاضة في أن يستدعي أحد رجال الدين المسيحي - وأسمه مريانوس - ليعلمه أصول الطب (٢٥) *

وقد نكر ابن أبي أصيبعة في عيون الأنبياء عدداً كبيراً من الأطباء غير

المسلمين الذين قاموا بعلاج الخليفة وعلمة المسيحيين ، دون أن يكون في ذلك أدنى حرج (٣٦) وعندما نبغ المسلمون وفاقوا اساتذتهم في كل علم وفن ، فأنهم لم يمنعوا غير المسلمين من تلقى العلم على أيديهم ، فالعلم أخذ وعطاء من ذلك أن الرئيس أبا عمران موسى بن نيمون القرطبي ، وهو (يهودى عالم بسنن اليهود ، وبعده من أحبارهم وفضلائهم) • كما وصفه ابن أبي أصيبعة - تلقى العلم على أيدي مشايخ المسلمين في جامع قرطبة بالاندلس حتى إذا ما نبغ وصار (أوحد زمانه في صناعة الطب) • وحضر إلى الديار المصرية ، صار من المقيمين إلى صلاح الدين الذي « كان يرى له ويستطبه » ، واستمرت حظوته عند الملك الأفضل على بن صلاح الدين • وخلف موسى بن ميمون ابنه إبراهيم (وكان طبيباً مشهوراً عالماً بصناعة الطب جيداً في أعمالها • وكان في خدمة الملك الكامل محمد بن العادل أبي بكر « الأيوبي » ، ويتردد أيضاً إلى البيمارستان الذي بالقاهرة من القصر ويعالج المرضى فيه) (٣٧) •

ولم يكن ابن ميمون هو الطبيب الذي الوحيد الذي حظى عند صلاح الدين بالذات ، وإنما يذكر ابن أبي أصيبعة عدداً منهم ، مثل أبي البيهان بن المدور الملقب بالسديد المتوفى سنة ٥٨٠ هـ ، وكان يهودياً (خدم الخلفاء المصريين في آخر (٣٨) دولتهم ، وبعد ذلك خدم الملك الناصر صلاح الدين ، وكان يترى له ويعتمد على معالجته ، وله فيه حسن ظن) (٣٩) •

ومنهم أيضاً أبو العالى تمام بن حبة الله ، وهو (يهودى تميز بالعلم وافر المعرفة ، كان مشهوراً في الدولة ، موصوفاً بالفضل مشكوراً بالمعالجة ، كان مقيماً بفسطاط مصر • خدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، وحظى في أيامه • وخدم أيضاً بعد ذلك لأخيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب) (٣٩) •

وَأَذَا كَانَ الطَّبَّ الْإِسْلَامِيُّ يَفْخَرُ بِأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدٍ بْنُ زَكْرِيَّا الْبَرْزَنْجِيَّ
وَيَعْتَبِرُهُ عِلْمًا مِنْ شَوَامِخِ أَعْلَامِهِ ، فَإِنَّ الزَّائِرَ لَا يَتَخَرَّجُ عَنْ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمُتَعَدِّدَ
وَمُعَلِّمَهُ فِي صِنَاعَةِ الطَّبِّ كَانَ يَهُودِيَّ الْأَصْلَ وَالْوَالِدَيْنِ ، وَاتَّهَ اسْلَمَ عَلَى رَهْتِ
مَتَاخَرٍ عَلَى يَدِ الْمُعْتَصِمِ وَتَسْمَى بِاسْمِ أَبِي الْحَسَنِ عَلَى بْنِ سَهْلٍ بْنِ الطَّبْرِئِ ،
وَمَوْلَاهُ وَمَنْشَاهُ بِطَبْرِسْتَانَ (٤٠) * وَالْحَكَمُ صَحِيحٌ ، فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ مِنْ أَطِبَاءِ
الْيَهُودِ الْمَشْهُورِينَ فِي الْعَصْرِ الْوَسْطِيِّ أَفْرَاسِيَمُ بْنُ الرَّقَّانِ ، فَإِنَّ هَذَا الطَّبِيبَ
تَلَقَّى عِلْمَ الطَّبِّ عَلَى يَدِ الطَّبِيبِ الْمُسْلِمِ ذَاتِجِ الصِّبَةِ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ بْنِ رِضْوَانَ ،
وَصَارَ « مِنْ أَجْلِ تَلَامِيذِهِ » (٤١) أَمَّا أَبُو الْفَرَجِ جُورْجُسُ الْيَهُودِيَّ ، وَهُوَ مِنْ
يَعَاقِبَةِ الشَّامِ فِي الْقَرْنِ الْخَامِسِ الْهَجْرِيِّ فَقَدْ وَصَفَهُ ابْنُ أَبِي أَصْبِيْعَةَ بِأَنَّهُ كَانَ
قَاضِلًا فِي صِنَاعَةِ الطَّبِّ ، عَالِمًا بِأَصُولِهَا وَفُرُوعِهَا ، مُعَدُّودًا مِنْ جَمَلَةِ الْأَكَابِرِ
مِنْ أَهْلِ الْمُتَمَرِّنِينَ مِنْ أَرِيَابِهَا ، وَكَانَتْ لَهُ مَرَاتِلَاتٌ مَعَ عَلَى بْنِ رِضْوَانَ الطَّبِيبِ
الْمُصْرِيِّ الذَّائِعِ الصِّيتِ وَمَعَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَطِبَّاءِ الْمُسْلِمِينَ (وَلَهُ مَسَائِلُ عِدَّةٍ إِلَيْهِمْ
طَبِيبِيَّةٌ وَنَبَاحِثَاتٌ دَقِيقَةٌ) (٤٢) *

وَهَكَذَا ، عَلَى طَالِبِ الطَّبِّ فِي جَامِعَاتِنَا أَنْ يَقْبِدَ مِنْ رُوحِ الْإِسْلَامِ وَيَعْرِفَ
أَنَّ الْعِلْمَ لَا حُدُودَ لَهُ ، وَاتَّهَ لَا تَخْرُجُ عَنْ أَنْ يَقْلَقَ إِذَا اسْتَدْفَقَ الْأَمْرُ أَنْ يَعْطَلَ
عِلْمُهُ ، وَيَكْتَسِبَ بَعْضَ الْمَهَارَاتِ عَلَى أَيْدِي أَسَاتِذَتِهِ مِنْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ ، فَالْمَا
أَنَّهُ مَحْضُنٌ عَقَائِدِيًّا وَرُوحِيًّا وَفِكْرِيًّا خَصْدًا أَيْ اتِّجَاهًا يَحْسُنُ عَقِيدَتَهُ وَيَكْرَهُ الْوَضْعَ الْوَحْدَ

خامسا :

وَيَرْتَبِطُ بِمَا سَبَقَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَالتَّمَسُّكُ بِرُوحِ الدِّينِ وَالْحُكْمُ الشَّرْعِيَّةِ
وَأَدَابُ الْإِسْلَامِ . فَهِنَّةُ الطَّبِّ تَعْتَمِدُ أَوَّلًا - وَآخِرًا - عَلَى الضَّمِيمِ ، وَمَنْ لَا تَبَيُّنَ
لَهُ لَا ضَمِيمَ وَلَا خَلْقَ لَهُ .

وَعَلَى طَالِبِ الطَّبِّ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ شَوَامِخَ الطَّبِّ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يَحْقُقُوا
مَاحَقِقَهُ وَلَمْ يَبْلُغُوا مَا يَلْقَوُهُ إِلَّا بِفَضْلِ الْاعْتِمَادِ عَلَى اللَّهِ وَالتَّمَسُّكِ بِشَرَاتِعِهِ

والالتزام بطاعته وتنفيذ أحكامه . يحكى الرئيس ابن سينا عن نفسه فيقول
(كلما كنت أتجهز في مسألة ، ولم أكن أظفر بالجد الأوسط في قياس ، ترددت ،
إلى الجامع وصليت ، وابتهلت إلى مهدع الكل ، حتى فتح لى المنفلق ، وتيسر
انتعسر .٠٠٠) (٤٣) .

أما الحفيد أبو بكر بن زهر الأندلسي فقد وصف بأنه (كان حافظا للقرآن
وسمع الحديث .٠٠٠ وكان ملازما للأمور الشرعية ، متين الدين ، قوى النفس
محباً للخير .٠٠٠) (٤٤) هذا في حين وصف أبو الحسن علي بن رضوان ،
المتعلم لصناعة الطب ، بأنه (هو الذى فراسته تدل على أنه ذو طبع خير ونفس
نكية) (٤٥) .

هذا مع ملاحظة أن التدين لا يعنى التزمت وحرمان النفس . فعلى طالب
الطب أن يعلم أن الاسلام نادى المسلم بالأ ينسى نصيبه من الدنيا ، وذلك فى
حدود ما أحله الله ودون أسراف ، ولا أدل على ذلك من أن ابن سينا الذى حفظ
القرآن والذى ألف أكبر موسوعة فى الطب عرفت أن العصور الوسطى ، هو
نفسه ابن سينا الذى ألف وكتب فى الموسيقى (وأتى على كثير من الآيب) (٤٦)
والحفيد أبو بكر بن زهر الأندلسي الذى وصف بأنه « أكمل صناعة الطب » هو
نفسه الذى « عانى عمل الشعب وأجاد فيه ، وله موشحات مشهورة يغنى بها ،
وهو أيضا الذى وصف بأنه « كان ملازما للأمور الشرعية ، متين للدين قوى
النفس ، محبا للخير .٠٠٠ وكان يلعب الشطرنج » (٤٧) .

ويسوقنا هذا إلى ملاحظة أخرى ، هي أنه ينبغي على طالب الطب أن
لا يحصر ثقافته داخل دائرة تخصصه الضيق ، بل لابد له من تهريج ثقافته
وتوسيع دائرتها ، والأخذ بنصيب من العلوم الانسانية التى تصقل شخصيته
وتجعل منه طبيبا ناجحا ، واسع الأفق ، قادرا على يتفاعل مع المجتمع الذى
كرس حياته لخدمته . وقل أن نجد طبيبا من مشاهير الأطباء فى الاسلام

الا قد اصاب نصيبا من الدراسات الانسانية سواء فى الانبى او الفلسفة او التاريخ ، فضلا عن العلوم الدينية واللففوية . يروى أن الرازى (كان يحسن علوما كثيرة منها الحديث ويرويه ويكتبه الناس عنه) (٤٨) .

اما ابر جعفر احمد بن ابراهيم بن أبى خالد الجزار وهو من اعلام الطب فى القيروان فى القرن الرابع الهجرى فيحكى عنه ابن جليل الاندلسى أن له فى التاريخ عدة مؤلفات (٤٩) .

ساسا :

التانى فى العلاج وتحكيم العقل . ذلك أن الاسلام يكره العجلة فى الأمور ، ويطالب المسلم بالتمهل والتدبر . فالانسان متهم بأنه كان عجولا (٥٠) و ٥١ . خلق من عجل (٥١) وبأنه يحب العاجلة (٥٢) ولكن العجلة فى تشخيص الداء ووصف الدواء قد يترتب عليها ضرر بليغ بصفة المريض ، ولذا حرص أطباء المسلمين على الروية والتأنى والتثبت من نوع المرض وموضعه قبل تصديق الدواء ، ونصح الطبيب « بالا يقدم على المداواة حتى يعرف حقيقة المرض » (٥٣) يقول الطبيب المصرى الشهير أبو الحسن على بن رضوان : « وإذا دعيت الى مريض فاعطه مالا (٥٤) يضره الى أن تعرف علته فتعالجها عند ذلك - ومعنى معرفة المرض هو أن تعرف من أى خلط حدث أولا - ثم تعرف فى أى عضو هو ، وعند ذلك تعالجه » . ويقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازى « ينبغى للطبيب أن لا يدع مسائلة المريض عن كل ما يمكن أن تتولد عنه علته من داخل ومن خارج ، ثم يقضى بالأقوى » (٥٥) .

ويرتبط بهذا دقة التشخيص والتدقيق فى حالة المريض العامة ، فضلا عن العضو الذى يشكو منه المريض . وفى ذلك يقول على بن رضوان « تحوف المحبوب هى أن تنظر الى هيئة الأعضاء والسحنة والمزاج ، وللمس البشرة . وتتفقد أفعال الاعضاء الباطنة والظاهرة » (٥٦) وقد امتدح ابن أبى أصيبعة

المتأين من الأطباء ، فقال في الشيخ السديد بن أبي البيان : « ولقد شاهدت منه حيث نعالج المرضى بالبيمارستان الناصري بالقاهرة من حسن تأنيه لمعرفة الأمراض وتحقيقها وذكر مداواتها ما يعجز عنه الوصف » (٥٧) .

وقد حدثت كتب الحسبة في الإسلام أسلوب العلاج بما يكفل سلامة الأرواح ، ووضعت القواعد التي تضمن للمريض إشرافاً متصلًا من بجانب الطبيب ، حتى يبرأ المريض ، مع تحميل الطبيب مسؤولية ما قد يقع فيه من خطأ في تشخيص المرض ، أو في تحديد الأسلوب الأمثل للعلاج . يقول الشيزري :

« ينبغي إذا دخل الطبيب على مريض أن يسأله عن سبب مرضه ، وعما يجد من الألم ، ويعرف السبب والعلاقة (الأعراض) والنفس ، والقارورة (حالة البول) . ثم يرتب له قانونا من الأشربة وغيرها (أسلوبا من الأدوية والعلاج) . ثم يكتب نسخة بما ذكره له المريض ، وبما رتب له في مقابلة المريض ، ويسلم نسخة لأولياء المريض ، بشهادة من حضر معه عند المريض . فإذا كان من الغد حضر ونظر إلى دأته وسأل المريض ، ورتب له قانونا أعلى حسب مقتضى الحال ، وكتب له نسخة أيضا وسلمها إليهم . وفي اليوم الثالث كذلك ، ثم في اليوم الرابع . وهكذا إلى أن يبرأ المريض أو يموت . فإذا مات حضر أولياؤه عند الحكيم المشهور (المقدم على الأطباء وشيوخهم) وعرضوا عليه النسخة التي كتبها لهم الطبيب ، فإن رآها على مقتضى الحكمة وصناعة الطب — من غير تفريط ولا تقصير من الطبيب — أعلمهم . وإن رأى الأمر خلاف ذلك قال لهم : خذوا دية صاحبكم من الطبيب ، فإنه هو الذي قتله لسوء صناعته وتفريطه . فكانوا يحتاطون على هذه الصورة الشريفة إلى هذا الحد . حتى لا يتعاطى الطب من ليس من أهله ولا يتهاون الطبيب في شيء منه (٥٨) . »

وهكذا وضع المسلمون أصول الطب الشرعي وإزكائه قبل أن تعرفها

العضور الحديثة .

ومن مظاهر التأني في العلاج ، الحرص على الإطلاع على الصحيفة العلاجية للمريض ، ومعرفة الأدوية التي سبق له أن تناولها . من ذلك أنه يظلمها مريض الخليفة الناصر لدين الله العباسي سنة ٥٩٨ هـ . استحضر علاجه أحد مشاهير الأطباء . فرفض الطبيب أن يصف له دواء إلا بعد أن يطلع على الصحيفة العلاجية للخليفة ، وقال (أسمع والطاعة ، ولكني أحتاج أن أعرف من الطبيب المتقدم مبادئ المرض وأحواله وتغيراته ، وما عالج به منذ أول المرض إلى الآن) . فلما أطلع على كل ذلك قال : (التدبير صالح والعلاج مستقيم) (٥٩) .

وكثيرا ما كان الطبيب يستقرأ حياة المريض ، ويحاول أن يلم بتاريخه ونشأته وسيرته السابقة ، ليحاول في ضوءها أن يفسر ما اعتراه من مرض . من ذلك أن الملك العادل نور الدين محمود كانت له في قلعة حلب حظية يعزل إليها كثيرا ، ومرضت مرضا صعبا ، فاحضر لها الطبيب . فاشتراط عليها أنه (مهما أسألك عنه تخبريني به ولا تخفيني) . ومازال يسألها عن جنسها وأصلها ، والبلاد التي قدمت منها ، والملة التي تنتمي إليها ، وعادة قومها في الطعام والشراب ، حتى عرف سبب علتها (٦٠) .

ومن الواضح أن تأني الطبيب في تشخيص الأمراض بجاء مصحح بل بالاجتهاد والقياس وتحكيم العقل والاستفادة من حصيلة التجربة ، يستلزم الشيخ ابن سينا « تعهدت المرضى ، فانفتح على من أثواب المعالجات المكتسبة من التجربة مالا يوصف » (٦١) أما رشيد الدين علي بن خليفة وهو جفيد ابن أبي أصيبعة ، وكان معاصرا لمصالح الدين - فيقول « إذا تطببت فأتق الله ، واجتهد أن تعمل بحسب ما تعلمه علما يقينا ، فإن لم تجد فاجتهد أن تقرّب منه » . ويقول أيضا « أكثر صناعة الطب لحسن وتخمين » . ولقد أقيم هيلانة اليقين ، وجزأما القياس والتجربة ، لا السقطة وحبا الغلبة لا ونتاجتها الخلق الصحة إذا كانت موجودة ، وزدنا إذا كانت مفقودة . وهيها يتأثر من ملامة الظلال

ودقة الفكر ، ويتميز الفاعل عن الجاهل ، والمجد في الطب عن المتكاسل والعمال
بمقتضى القياس والتجربة ، من المحتال على اقتناء المال وعلو المرتبة ٠٠٠ (٦٢)

وإذا كان الاسلام قد طالب المسلمين بالايخروا على آيات ربهم صما
وعميانا اذا ذكروا بها ، وانما يتدبرون آيات الله ، ويتدبرون القرآن وآياته ٠٠
فان هذا لا يعنى الا شيئا واحدا ، هو مطالبة المسلم بأن يعمل عقله فيما يعن له
من ظواهر ومسائل ومعضلات ٠٠٠

ومن هذا المنطلق اخذ الأطباء في الاسلام يحكمون عقولهم فيما يستجد
امامهم من مسائل لا نظير ولا شبهة لها ، ولا سوابق مثلها في كتب السابقين
واقوالهم ٠ واعتمد اطباء الاسلام في ذلك على ما توافر لهم من ذكاء وسعة
حيلة وسرعة بديهة ٠ يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي « الحقيقة في الطب
غاية لا تدرك ، والعلاج بما تنصه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم برأية
خطر ، (٦٣) »

وثمة قصة رواها ابن أبي أصيبعة في هذا الصدد ، خلاصتها
ان رجلا من بغداد قدم الرى وهو ينفث الدم ، وكان قد أصيب بهذه العلة اثناء
الطريق ٠ وعندما عرض على أبي بكر الرازي لمعالجته ، فحصه فحصا دقيقا ، وعاین
حالة البول ، فلم يقد له دليل على أن الرجل مصاب بسيل أو قرحة ٠ وعازال
الرازي - وهو الطبيب الذى اشتهر بالذكاء وسعة الحيلة - يفكر الى ان سألته
عن المياه التى شربها فى طريقه ، فأخبره انه شرب من مستنقعات وصهاريج
(فقام فى نفس أبى بكر الرازي الطبيب الراى بجدة الخاطر وجودة الذكاء ان
علقة كانت فى (٦٤) الماء ، فحصلت فى معدته ، وأن ذلك النفث للدم من
فعلها) ٠ فامر الرازي باحضار ملء أنثخين كبيرين من طحلب اخضر - مميا
يتراكم فى الصهاريج والمستنقعات والماء الراكد - وأمر الرجل بابتسلاع
الطحلب ، وعازال به حتى أهله المياه بالافرة ٠ وبعد فترة جعله الرازي يتقى ٠

وتأمل الرازي قذفة ، فإذا به علقه من ذلك النوع الذي يعيش على الطمالب . وكانت الملقحة قد استقرت في غشاء معدة الرجل أو أمعائه ، فلما وصل إليها الجملب (قرمت اليه بالطبع) ، أى حنت واشتدت شهواتها اليه ، فخرجت اليه من مكانها ، وقذفها الرجل ضمن ما قفقه من طملب كان قد ابتلعه ، ونهض الرجل معها فى ، (٦٥) .

ومع الذكاء واعمال الفكر ، كان على الطبيب أن يعتمد ايضا على قوة الملاحظة وسرعة البديهة . يحكى عن رشيد الدين أبى حليقة - الذى اجتمع به ابن أبى أصيبعة عدة مرات ، ووصفه بأنه « أوجد زمانه فى علم الطب » ، ان امرأة جاءت اليه من الزيف ومعها ابنها الشاب ، وقد غلب عليه المرض وتبدل الحال ، دون أن ينجع دواء فى شفاؤه . وبينما الطبيب يفحصه ويجس نبضه أحس ببرد ، فقال لغلامه « ادخل ناولى الفرجية حتى أجعلها على » . وعندما نطق الطبيب هذه العبارة لاحظ تغير نبض الشاب وتغير لونه . وبعد قليل عاد الغلام وقال للطبيب « هذه الفرجية » وللمرة الثانية تغير نبض الشاب ، فأدرك الطبيب بسرعة بديهته ان الشاب عاشق ، ونظر الى أمه وقال « ان ابنك هذا عاشق ، والتي يهواها اسمها فرجية » . وقد كان (٦٦) .

سماها :

ومن تعاليم الاسلام انه ينبغى على المسلم اذا عمل عملا ان يحسنه ويتقنه ، ولذا ارتكزت مهنة اللطب فى النبوة الاسلامية على ركيزة قوية من الاخلاص والبقة ومراعاة القواعد الصحية وأهمها النظافة - التى اعتبرت من الايمان - فضلا عن الاحتياط من الانتقال للمعدوى من المريض الى السليم .

فى البيمارستان كان الطبيب المسئول يطوف بارجاء البيمارستان ويعاين حالة كل مريض ، ويصف له ما يلزمه من دواء ، ويأمر له بالطعام الذى يناسبه

والشرباب الذى يلائمه ، فيعمل له تقصيصا ، حتى يبلغ عدد أنواع الأبلجة التى ضمنت فى يوم واحد بالبيمارستان النصارى بالقاهرة أكثر من ثلثمائة صنف (فيجعل لكل مريض جاطبخ له فى كل يوم ، فى زبدية متفردة له من غسيلين مشاركة مع مريض آخر ، ويغطيها ويوصلها الى المريض الذى أن يتكامل أطعمهم ، ويستوفى كل منهم غذاءه وعشاءه ، وما وصف له بكرة وعشية ٠٠٠) (٦٧) .

فاذا كان المريض مصابا بالحمى عزل فى جناح خاص بالحميات خوفا من العدوى ، أما البرصاء والمجدومين فكانوا يعزلون فى مستعمرات خاصة خارج المدن ، ومن يهرب منهم ويضبط فى المدينة ينذر بالقتل (٦٨) .

ومن أوجه الاخلاص فى أداء العمل المحافظة الشديدة على مواعيد العمل بالنسبة لتواجد الأطباء فى البيمارستان حتى لا يحضر مريض ولا يجد الطبيب . هذا فضلا عن تواجد بعض الأطباء ليلا فى صورة خفارة «مبتمعين أو مبتاوين» احتياطا للطوارئ (٦٩) .

أما المنشآت التعليمية والدينية كالمدارس والخانقوات حيث توجد أعداد مقيمة من رجال العلم والدين ، فكان يخصص لها أطباء مقيمون ، منهم « الطبائى (٧٠) والجراحي ، والكحال » (٧١) . وقد نصت وثيقة وقف السلطان حسن على أن يعين لدرسته طبيبان ، أحدهما « خبير بمعالجة الآبدان ، والثانى عارف بصناعة الكحل » ، على أن كلا منهما يحضر فى كل يوم الى المكان المذكور ، ويذاوى من يحتاج الى المداوة من أبواب الوظائف والحظائر والمقيمين بالأماكن المذكورة أعلاه ، ومن يحضر إليها من الطلبة والزبائن الوظائف ممن ليس له سكن بالمكان . ومن مرض من المقيمين بالأماكن المذكورة أعلاه ، يوجه الطبيب اليه فى مكان اقامته ، ولا يكلف المريض بالحضور الى الطبيب ٠٠٠) (٧٢) .

ثالثاً :-

« رَأَى طَالِبُ الطَّبِّ فِي جَامِعَاتِنَا أَنْ يُؤْمِنَ بِأَنَّ مِهْنَةَ الطَّبِّ لَا تَسْتَهْدَفُ الْكَسْبَ السَّرِيعَ بِقَدْرِ مَا تَسْتَهْدَفُ الْخَيْرَ وَالتَّقَرُّبَ إِلَى اللَّهِ عَنْ طَرِيقِ التَّخْفِيفِ عَنِ الْمَرْضَى . وَلِذَا اتَّصَفَ أطباءُ الْمُسْلِمِينَ بِالتَّعَفُّفِ ، وَعَدَمِ الْمَغَالَاةِ فِي تَقَاضِي الْأَجُورِ وَالْإِتْعَابِ وَعَدَمِ اخْتِزَاعِ شَيْءٍ مِنْهَا إِلَّا بَعْدَ شِفَاءِ الْمَرْضَى . وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَقُومُ بِعَمَلِهِ احْتِسَابًا لَوَجْهِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، فَيُدَاوِي الْفُقَرَاءَ مُجَانًا ، إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَتَصَدَّقُ مِنْ مَالِهِ الْخَاصِّ عَلَى الْفُقَرَاءِ مِنْ مَرْضَاهُ . »

جاء في القواعد التي وضعها الشيرازي لمباشرة مهنة الطب ، أن الطبيب يعالج المريض « فإن برىء من مرضه أخذ الطبيب أجرته وكرامته » (٧٣) .

ويحكى عن أمين الدولة بن التلميذ الذي وصف بأنه أوحى زمانه في صناعة الطب - والذي كان كبير الأطباء في اليمارستان العسدي ببغداد ، ومقرباً من الخليفة العباسي المستضيء بأمر الله - أنه كان « إذا مرض فقيه نكلوه إليه ، فيقوم في مرضه عليه فإذا أبل وهب له دينارين وصرفه » (٧٤) . أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، فقد وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه « كان كريماً متفضلاً ، باراً بالناس ، حسن الرفقة بالفقراء والأعلاء ، حتى كان يجري عليهم الجرايات الواسعة ويمرضيهم » (٧٥) .

كذلك ذكر الطبيب أبو الحسن علي بن رضوان أنه يشترط فيمن يزاول مهنة الطب « أن تكون رغبته في إبراء المرضى أكثر من رغبته فيما يلتصق من الأجرة ، ورغبته في علاج الفقراء أكثر من رغبته في علاج الأغنياء » .

ويقول علي بن رضوان عن نفسه أنه كان يحزن في تصرفاته مع المرضى على « التنازع والمداواة وغياث الجهوف وكشف كربة المكروب وإميتة المعالي المحتاج » . واجعل قصدي في كل ذلك الالتئان بالأنعمالات الجميلة . (٧٦) .

« كذلك وصف أحد أطباء الشام - وهو كمال الدين الحمصي التوفى سنة

٦١٢ هـ - بأنه « كان كثير الخير وافر المروءة كريم النفس ، محب لاصطناع المعروف ، بقى سنين يتردد الى الهيمارستان الكبير الذي انشاه المصادل نور الدين بن زكى . يعالج المرضى فيه احتساباً » (٧٧) .

تاسعا :

ثم ان الطبيب فى الاسلام عرف كيف يحترم نفسه ومهنته ، فحافظ على حسن مظهره من ناحية ، وحرص على كرامته وكرامة المهنة التى يزاولها من ناحية أخرى . ولكى تكتمل للطبيب شخصيته وهيئته فى نظر العامة والخاصة اشترط على بن رضوان فيه « أن يكون تام الخلق ، صحيح الأعضاء ، حسن الذكاء ، جيد الرؤية ، عاقلا ، ذكورا ، خير الطبع » (٧٨) . هذا الى أنه اشترط فيه أيضا « أن يكون حسن اللبس ، طيب الرائحة ، نظيف البدن والثواب » (٧٩) .

اما سلوكه الخاص ، فاشترط فى الطبيب فى الاسلام أن يحتفظ بحسن السمعة ، وأن يحرص على ألا يفقد احترامه فى أعين الناس بكثرة المزاح أو الكلام . يؤثر عن موفق الدين عبد اللطيف البغدادى أنه تصح للطبيب بقراءة « أجعل كلامك فى الغالب أن يكون وجيزا فصيحاً ، فى معنى فهم ولا تجعله مهملا ككلام الجمهور ، بل أرفعه عنه ، ولا تباعده عليهم جدا . . . وأياك والهذر والكلام فيما لا يعنى . وأياك والسكوت فى محل الحاجة . وأياك والضحك مع كلامك وكثرة تبتير الكلام . بل أجعل كلامك سردا ، يكون بديث يستشعر منك أن وراءك أكثر منه . . . » (٨٠) .

كذلك ينبغى أن لا يتكالب الطبيب على المال ، وأن يتوسع عن الماديات والصغائر حتى من فخر الدين الماردى المتوفى سنة ٥٩٤ هـ ، والذي وصف بأنه « كان أوحد زمانه وعلامة وقته فى العلوم والحكمة ، أنه عندما ما زار دمشق كان له مجلس عام للتدريس وقد طلب منه الشيخ مهنب الدين عبد الرحيم

بن على أن يطيل أقامته بدمشق ليتم عليه قراءة كتاب القانون لابن سينا وذلك مقابل مبلغ كبير يدفع له كل شهر . ولكن فخر الدين المارديني رفض العرض في أباء وشتم ، وقال : « العلم لا يباع اصلا » (٨١) .

وقد ترجم ابن أبي أصيبعة للشيخ العالم أبي عمر عثمان ابن هبة أنه المعروف بابن أبي الحوافز ، فوصفه بأنه « أفضل الأطباء ، وسيد العلماء وأرسله العصر ، وفريد الدهر » . وقد عاش بمصر ومات بها ، وعاصر العزيز عثمان بن صلاح الدين ، ثم الملك الكامل بن العادل الأيوبي . وكان أن ضرب ابن أبي الحوافز هذا مثلاً رائعا في حرص الطبيب المسلم على رعاية حرمه مهنته واحترامها . ذلك أنه كان يوما راكباً في الطريق فرأى في بعض النواحي على مصطبة بائع حمص مسلوق ، وهو قاعد ، وقدامه كحال يهودى وهو واقف بيده المكحلة والتميل وهو يكحل ذلك البائع ، فحين رأى على تلك الحال ساق بغلته نحوه ، وضربه بالمقرعة على رأسه وشتمه وقال له :

إذا كنت أنت سفلة (وضعياً) فى نفسك ، أما للصناعة حرمة ؟ . كنت قعدت الى جانبه وكحلته ، ولا تبقى واقفا بين يدي عامى يباع حمص !! ، . فتأب الكحال أن يعود الى مثل ذلك الفعل ، وانصرف !! (٨٢) .

وربما كان أعظم ما يعتز به الطبيب المسلم أنه لا يتزلف الحكام ولا يتمسح بأولى النفوذ والسلطان . جاء فى ترجمة أبي جعفر أحمد بن إبراهيم الجزار - طبيب القيروان الشهير فى القرن الرابع الهجرى - أنه « لم يركب الى أحد من رجال افريقية ولا الى سلطانها ، ولا الى أبى طالب عن معد ٠٠٠ » (٨٣) . أما الطبيب سعيد بن عبدربه فقد قيل فى مديحه أنه « لم يخدم بالطبيب سلطانا (٨٥) » .

عاشرا :

على أن حرص أطباء المسلمين على احترام مهنتهم ، والاعتداد بانفسهم

لم يتعارض مع روح الاسلام فيما ينبغي ان يكون عليه العلماء من تواضع .
من ذلك ان اطباء الاسلام دأبوا على التمسك بمبدأ الشورى ، فشاور بعضها
بعضا فيما يصادقونه من مسائل طبية . وفى بعض الحالات لم تكن هذه الشورى
اختيارية بل كانت شبه الزامية ، اذ نصت وثيقة وقف السلطان قلاوون (٨٦) -
فيما يتعلق بعمل اطباء البيمارستان ، على ان يلتزم الطبيب الكحال (طبيب
العيون) بمراجعة الطبيب الطبايعى (الباطنى) للتشاور سوية فى علاج المريض
الذى قد يرجع مرض عينيه الى اسباب باطنية (٨٧) وقد أكد ابن ابي أصيبعة
أهمية هذا التشاور ، (اذ تتضاعف الفوائد المقتضية من اجتماعهما ، ومما كن
يجرى بينهما من الكلام فى الأمراض ومداوتها ، وما كان يصفان للمرضى) .
وجاء مصداق ذلك فى رسائل اخوان الصفا - وهى موسوعة ضخمة يفخر
بها الفكر الاسلامى ، فى عبارة نصها (وأعلم أن الأطباء اذا اجتمع رأيهم على
مداواة عليل ، واتفقت كلمتهم على دواء واحد ، وكانوا مستبصرين بتلك العلة ،
وتعاونوا على علاجه مشفقين ناصحين غير متنازعين ، أبرا الله ذلك العليل
على أيديهم فى اقرب مدة ، وشفاه بأسهل سعى » (٨٨) .

وبقدر ما جسد اطباء المسلمين مبدأ التشاور فيما بينهم عند علاج حالة
من الحالات ، بقدر ما كرهوا تنقل المريض من طبيب الى آخر دون ان يعطى
احدهم فرصة كافية لعلاج . وفى ذلك يقول الرازى (من تطبب عند كثير من
الاطباء يوشك ان يقع فى خطأ كل واحد منهم) (٨٩) .

حادى عشر :

أمن المسلمون ايمانا عميقا بأن كثرة الأدوية قد يكون لها تأثيرها العكسى
فى جسم الانسان ، وربما غلبت سلبياتها على ايجابياتها . لذا حرص الطب
فى الاسلام على تطبيق مبدأ العلاج بالغذاء لا بالدواء . يروى عن النبي عليه
الصلاة والسلام انه قال لا سر بدائك ما حملك ، وفى ذلك قال عبد الملك بن ابرح

الكتاني — وكان قد أسلم على يد عمر بن عبد العزيز « دع الدواء ما احتمل
بدنك الداء » (٩٠) .

فإذا ما اضطر الطبيب إلى العلاج بالدواء فليُنظر إلى ما لهذا الدواء من
جوانب سلبية ، ويحاول معادلتها والتخفيف من أثرها . وقد تضمنت المراسيم
التي صدرت عن ديوان الانشاء بتقليد أحد الأطباء منصب مقدم الأطباء
ورئيسهم ، وصية بأن (يتجنب الدواء ما أمكنه المعالجة بالغذاء . . . وإذا
اضطر إلى وصف الدواء الصالح للعلّة ، نظر إلى ما فيه من الفائدة — وإن
قلت — وتحيل لاصلاحه بوصف مصلح ، مع الاحتراز في وصف المقادير ،
والكميات والكيفيات في الاستعمال والافاق وما يتقدم ذلك الدواء أو يتأخر
عنه . . .) (٩١) .

أما الرازي فيقولها في صراحة ووضوح « ان استطاع الحكيم أن يعالج
بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة » (٩٢) . بل لقد ألف الرازي كتاب
الطب الملوكي في العلل وعلاج الأمراض كلها بالأغذية ، ودس الأدوية في
الأغذية حيث لا بد منها .

كذلك امتدح أبو بكر سليمان بن باج — من مشاهير أطباء الأندلس في
القرن الرابع الهجري — بأنه « كان ضينا بنسخ الأدوية » (٩٣) .

وبعد ، فهذه بعض المبادئ المستقاة من روح الاسلام وتعاليمه من جهة ،
ومن سير الأطباء في العصر الذهبي للحضارة الاسلامية من جهة أخرى . لو
استطعنا أن نلقنها لطلاب الطب في جامعاتنا وجعلهم يتشبعون ويؤثرون بها ،
عن طريق مباشر أو غير مباشر ، فأننا نكون قد نجحنا في إيجاد مكان للاسلام
في برامج كليات الطب في بلادنا ، وخلق جيل جديد من الأطباء يؤمنون بآداب
المهنة الجليلة التي يزاوونها .

الحواشي والمراجع

- ١ - الشيزرى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ص ٩٧ .
- تحقيق - د . السيد الباز العرينى - القاهرة ١٩٤٦ م)
- ٢ - محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٥٧ .
- (القاهرة ١٩٨٠ م) .
- ٣ - انظر وثيقة وقف السلطان قلاون رقم ١٠١٠ بارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة - نشر هذه الوثيقة وعلق عليها د . محمد محمد امين .
- ٤ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ص ٧ (تحقيق نزار رضا) .
- ويشير ابن أبى أصيبعة هنا الى الحديث الشريف (العلم علما علم الاديان وعلم الايدان) انظر للباحث كتاب المدنية الاسلامية واثرها فى الحضارة الاوربية ، ص ١٤٣ (القاهرة ، ١٩٦٣) .
- ٥ - محمد محمد امين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٧٩ .
- ٦ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ص ٦٨٩ .
- ٧ - المصدر السابق ، ص ٤٢٨ .
- ٨ - وثيقة وقف حسام الدين لاجين ، رقم ١٧ ، ١٨ محفظة ٣ (أرشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة) .
- ٩ - الشيزرى . نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ص ٩٧ .
- ١٠ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٦٢٨ .
- ١١ - أبى استاذ بلغ الذروة فى علمه وفنه ، كتولهم شيخ عصره .
- ويقال شيخته أبى دعوته شيخا للتبجيل (لسان العرب) .
- ١٢ - انظر وثيقة وقف السلطان قلاون التى سبقت الاشارة اليها .
- وكذلك : محمد محمد أمين : الاوقاف ، ص ١٧٠ .
- ١٣ - الشيزرى : نهاية الرتبة ، ص ٩٧ .
- ١٤ - القصد هو شق العرق ، وقصد الناقة شق عرقها ليستخرج دمه (لسان العرب) .
- ١٥ - الشيزرى : نهاية الرتبة ، ص ١١٠ .
- ١٦ - هو بولس الاجانىطى الذى عاش بالاسكندرية فى مصر ، ومات حوالى سنة ٦٨٠ م .
- يقال انه كان خبيرا يعك النساء . وله كتاب (الكتان) فى الطب .
- انظر : التفتى : تاريخ الحكماء ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، ابن النديم : الفهرست ص ٢٩٣ .

١٧ - اسم يوناني يطلق على السبع مقالات الاولى من كتاب جالينوس الخاص بتركيب الادوية . وقد نقله الى العربية حبش الاعسم ابن أخت حزن بن اسحق وتلميذه .

١٨ - الشيزري : نهاية الرتبة ، ص ١٠٨ - ١٢٢ .

١٩ - الاحزاب ، ص ٧٢ .

٢٠ - المؤمنين ٨ ، والمعارج ٣٢ .

٢١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، ص ٥٦٥ .

٢٢ - ابن بسام : نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، ص ١٠٩ (تحقيق حمام الدين السامرائي) .

٢٣ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، ص ٥٦٥ .

٢٤ - ابن بسام : نهاية الرتبة ، ص ١٠٩ .

٢٥ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ص ٥٦٥ .

٢٦ - محمد محمد امين : الاوقاف والحياة الاجتماعية في مصر ص ١٥٩ .

٢٧ - وثيقة وقف السلطان قلاون ، رقم ١٠١٠ ، أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .

٢٨ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، ص ٤٢٠ .

٢٩ - أي رباحين وزهور وعطور وغيرها .

٣٠ - وثيقة وقف السلطان المنصور قلاون ، رقم ١٠١٠ أوقاف .

٣١ - المصدر السابق .

٣٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، ص ٥٦٥ .

٣٣ - بقراط طبيب يوناني يطلق عليه لقب ابي الطب . ولد حوالي سنة ٤٦٠ ق . م في جزيرة قوس ، ومارس الطب في اثينا وغيرها من بلاد اليونان ، ينسب اليه انه وضع دستوراً عرف باسم « قسم بقراط » يقسم على احترامه من يريد أن يمارس حرفة الطب .

٣٤ - الشيزري : نهاية الرتبة ص ١٠٠ - ١٠١ ، ابن بسام : نهاية الرتبة ١١٩ - ١٢١
Hell : The Arab Civilisation, P. 60

٢٥ -

٣٦ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، ص ١٦٦ وما بعدها .

٣٧ - المصدر السابق ، ص ٥٨٢ - ٥٨٣ .

٣٨ - تطلق المصادر التاريخية اسم (الخلفاء المصريين) على (الخلفاء الفاطميين) في

مصر .

٣٩ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، ص ٥٧٩ - ٥٨٢ .

٤٠ - المصدر السابق ، ص ٤١٤ .

٤١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانبياء ، ص ٥٦٧ .

٤٢ - المصدر السابق ، ص ٦١٠ .

٤٣ - المصدر السابق ، ص ٤٢٨ .

٤٤ - نفس المصدر ، ص ٥٢١ .

- ٤٥ - نفس المصدر ، ص ٥٦٥ .
- ٤٦ - ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٣٧ .
- ٤٧ - المصدر السابق ، ص ٥٢١ .
- ٤٨ - نفس المصدر ، ص ٤١٨ .
- ٤٩ - ابن جليل الاندلسي : طبقات الاطباء والحكام ، ص ٨٨ - ٩١ (القاهرة . ١٩٥٥ م) .
- ومن مؤلفات الطبيب ابي جعفر احمد بن ابراهيم في التاريخ كتاب (اخبار الدولة) او (تاريخ الدولة) ويعالج فيه قيام الدولة الفاطمية ، وقد اخذ عنه البكري في كتابه (اتعاظ الحنفا) . وكذلك كتاب (مغازي افريقية) ويعالج فيه فتح العرب لافريقية ، وقد اشار اليه البكري في المسالك . وغير ذلك من المؤلفات التاريخية .
- ٥٠ - الاسراء ، ١١ .
- ٥١ - الانبياء ، ٣٧ .
- ٥٢ - القيامة ، ٢٠ .
- ٥٣ - ابن فضل الله العمري : التعريف بالمصطلح الشريف ، ص ١٣٩ .
- ٥٤ - يعنى مالا يضره من المسكتات العامة .
- ٥٥ - ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ص ٤٢١ .
- ٥٦ - المصدر السابق ، ص ٥٦٥ .
- ٥٧ - المصدر السابق ، ص ٥٨٤ .
- ٥٨ - الشيزري : نهاية الرتبة ، ص ٩٨ .
- ٥٩ - ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٠٢ .
- ٦٠ - المصدر السابق ، ص ٦٣٧ .
- ٦١ - المصدر السابق ، ص ٤٣٨ .
- ٦٢ - المصدر السابق ، ص ٧٣٦ - ٧٤٢ .
- ٦٣ - المصدر السابق ، ٤٢٠ .
- ٦٤ - العلقة دودة في الماء تمص الدم (لسان العرب) .
- ٦٥ - ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤١٦ .
- ٦٦ - المصدر السابق ، ص ٥٩٠ .
- ٦٧ - وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون ١٠١٠ ، ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة
- ٦٨ - انظر تاريخ ابن الفرات ، حوادث سنة ٦٦٤ هـ ، سنة ٧٩٤ هـ
- وكذلك كتاب عقد الجمان للعينى (مخطوط) حوادث سنة ٦٦٤ هـ وكذلك وثيقة وقف السلطان برسبای رقم ٨٨٠ بارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .
- ٦٩ - وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون ١٠١٠ ، ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .
- ٧٠ - اى الطبيب الباطنى .

- ٧١ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .
- ٧٢ - وثيقة وقف السلطان حسن ٨٨١ ، وثيقة وقف السلطان الغورى ٨٨٣ - (ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة) .
- ٧٣ - الشيزى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ٩٨ .
- ٧٤ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٣٤٩ .
- ٧٥ - المصدر السابق ، ص ٤١٦ .
- ٧٦ - المصدر السابق ، ص ٥٦١ - ٥٦٥ .
- ٧٧ - المصدر السابق ، ٦٨٢ .
- ٧٨ - المصدر السابق ، ص ٥٦٥ .
- ٧٩ - نفس المصدر والصفحة .
- ٨٠ - نفس المصدر ، ص ٦٨٩ .
- ٨١ - نفس المصدر ، ص ٤٠٧ .
- ٨٢ - نفس المصدر ، ص ٥٨٥ .
- ٨٣ - يقصد الخليفة المعز لدين الله أبو تميم معد ، مؤسس الدولة الفاطمية فى مصر .
- ٨٤ - ابن جليل : طبقات الاطباء والحكماء ، ص ٨٨ - ٩١ .
- ٨٥ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٨٩ .
- ٨٦ - وثيقة وقف السلطان قلاوون ١٠١٠ ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .
- ٨٧ - محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٦٨ .
- ٨٨ - رسائل اخوان الصفا - الرسالة الرابعة والاربعون .
- ٨٩ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٢١ .
- ٩٠ - المصدر السابق ، ص ١٧١ .
- ٩١ - ابن فضل الله العمرى : التعريف بالمصطلح الشريف ص ١٨٣ . وكذلك محمد محمد أمين الاوقاف ، ص ١٧٩ .
- ٩٢ - ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٢١ .
- ٩٣ - ابن جليل الاندلسى : طبقات الاطباء والحكماء ، ص ١٠٢ .

(١٣)

الطب الاسلامى في الجامعات الأوروبية
في فجر عصر النهضة

جاء سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغرب الاوربى سنة ٤٧٦ م مصحوبا بموجة كثيفة من التأخر الحضارى استمرت عدة قرون من اواخر القرن الخامس حتى اواخر القرن العاشر ، وهى انقرون انتى شملت أنشطر الأول من العصور انوسطى ، والتى اطلق عليها فى التاريخ اسم العصور المظلمة (١) .

وترجع هذه الظاهرة الى أن سقوط الامبراطورية النغوبية فى اواخر القرن الخامس واكتبته حركة غزوات الجرمان لاراضى الامبراطورية، وقد اطلق الرومان على هؤلاء الجرمان - وغيرهم من العناصر التى احاطت بدولتهم - اسم البرابرة بمعنى المتخلفين عنهم حضاريا . وكان أن ترتب على هذه الغزوات انكماش الحضارة الرومانية تدريجيا ، وذبولها فى مختلف الاقاليم والمدن ، بحيث لم يبق منها الا بصيل خافت من النور ظل ينبعث من بعض المؤسسات الدينية كالكتدرائيات والكنائس والاديرة (٢) .

ومن المعروف أن العصور الوسطى فى الغرب اشتهرت فى التاريخ باسم عصور الايمان لتغلب الدين ورجاله على كافة جوانب الحياة . وفى تلك العصور اتصف التعليم بطابع دينى واضح ، بحيث صان محوره الانجيل واللاهوت ودراسة اقوال القديسين وتراثهم ، فضلا عن القراءة والكتابة . أما العلوم الدينية ، فاقترنت على ما عرف باسم الفنون السبعة الحرة Seven Liberal Arts وهى تنقسم الى مجموعتين : الاولى ثلاثية شملت النحو والبلاغة والجدل ، والثانية رباعية شملت الموسيقى والحساب والهندسة والفلك (٣) . حتى المعلومات التى احتوتها تلك الفنون اتصفت بغطاها واهداف دينية كنسية . فالنحو والبلاغة والجدل ، كان الهدف منها جميعا تمكين رجال الدين من التواء

مواظهم على وجه سليم واقتناع الناس بما تبثه الكنيسة من آراء ، فى حين كانت الموسيقى دينية تخزم التراثيل الكنسية ، والحساب لتدوين حسابات الكنيسة ودخلها ومصروفاتها ، والفلك لمعرفة مواقيت الأعياد الدينية وهكذا . ومعظم المعلومات التى احتوتها تلك الفنون كانت مستمدة من التراث الرومانى ، كما أن اللغة اللاتينية ظلت لغة الكنيسة الغربية ولغة العلم والمعلمين والمتعلمين فى غرب أوروبا طوال العصور الوسطى .

وكانت هيمنة الكنيسة على الحياة الفكرية والتعليمية فى غرب أوروبا فى العصور الوسطى من العوامل الأساسية التى أدت الى عدم ترك مجال للدراسات العملية والعلوم التجريبية ، لأن العقيدة المسيحية - كما قال المعاصرون - تقوم على أساس الايمان فى حين يعتمد العلم على العقل (٤) . هذا الى أن اصرار رجال الكنيسة على توجيه انظار المعاصرين نحو الحياة الباطنية كان من شأنه أن أعمى نظارهم عن العالم الطبيعى المحيط بهم * من ذلك أن القديس أو غسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) أبدى دهشته من أن الناس يذهبون بتفكيرهم بعيدا للتماثل فى ارتفاع الجبال أو دراسة مدارات الكواكب ، ويهملون التأمل فى ذاتهم أو فى الآخرة . بل أن القديس أو غسطين نفسه يؤزا من فكرة كروية الأرض * وأدى هذا الاتجاه الى انحطاط التفكير العلمى فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، فانتشرت الخرافات والاعتقاد فى المعجزات بين أهالى غرب أوروبا ، حتى قضى السحر على البقية الباقية من المعرفة العلمية عند الأوربيين (٥) . ومهما يقال من أن غرب أوروبا شهد نهضة فى أوائل القرن التاسع - على أيام شارلمان - فإن هذه النهضة جاءت مقتتعة ، وليدة ارادة حاكم أحد ، اراد أن تكون هناك نهضة فكانت هناك نهضة . لذلك جاءت هذه النهضة - التى اطلق عليها اسم النهضة الكارولنجية - نسبة الى البيت الذى ينتمى اليه شارلمان ضعيفة الجذور ، ضيقة الأفق ، قصيرة العمر ، سريعة الزوال . ولم يلبث أن خبا نورها بسرعة ليعود الظلام مرة أخرى يخيم على

الغرب الأوربي حتى القرن الحادى عشر (٦) .

أما عن نصيب الطب فى غرب أوربا فى تلك العصور فكان الاملال ، بحيث لم يحظ بأدنى قسط من عناية الأفراد والجماعات والهيئات ، وذلك فى مجتمع اتصف بالجهل والتخلف ، سيطرت فيه الكنيسة ورجالها على عقول الناس ومشاعرهم ، ووجهت حياتهم وجهة قصيرة المدى ، وحصرت أفكارهم داخل دائرة ضيقة ، أحاطتها بسياج منيع من التزمت والتعسف كان من المتعذر على انسان أن يتجاوزه . ويكفى أن بعض رجال الدين فى غرب أوربا فى تلك العصور نادوا بأن المرض نوع من العقاب الالهي ، ولذا لا يصح للانسان أن يتداوى منه لأن هذا يعتبر تحديا للارادة الالهية (٧) . فالمرضى فى رأيهم مريض لأن الله اراد يعاقبه بالمرض ، ولذا فان تطبيقه ومداواته لا يعنيان الامساعدته على التهرب من تنفيذ الحكم الالهي عليه . ولم يسع الناس فى تلك العصور — فى حالة المرض أو انتشار وباء — سوى الهسروع الى الأديرة والكنائس ، واللواذ بها ، والتسبح بأسوارها ، وتقديم النذور وفروض الولاء لرجال الدين فيها ، والسجود أمام ما فيها من أيقونات وتماثيل وصور ، عسى الله أن يرحمهم ويكشف الغمة عنهم (٨) .

وبالإضافة الى ضعف المستوى الفكرى والثقافى لرجال الدين فى غرب أوربا فى تلك العصور ، فإن التراث اليونانى فى شتى العلوم والفنون لم يكن معروفا ، حتى عند الخاصة . ربما عرفت اللغة اليونانية فى بقاع محدودة من جنوب ايطاليا وصقلية ، ولكن مؤلفات أرسطو وأبقراط وجالينوس وغيرهم من رجال الفكر والعلم عند قدماء اليونان لم تكن معروفة فى الغرب الأوربي . هذا فضلا عن أن الكنيسة ورجالها وقفوا منذ البداية موقفا معاديا صريحا من تراث العصر الوثني ، فلم يكتفوا بإعدام جزء كبير من ذلك التراث ، بل رفضوا مطلقا الافادة منه ومحاولة فهمه وتعلمه أو تعليمه . ويكفى مثلا أن أحد المأهدة كثرانية أوتون Autun تساءل « كيف يمكن تثقية الروح وتهذيب النفس عن

طريق قراءة حروب طروادة وجبل أفلاطون وأشعار فوجيل ، وغيرهم من الوثنيين الذين يصلون الآن نار جهنم ؟ » (٩) ومن الواضح أن هذا التساؤل كان في أواخر الفترة المظلمة من العصور الوسطى ، عندما بدأت تتردد على مسامح الغربيين أسماء بعض أعلام العصر الوثني . ولا أدل على ضعف مستوى الطب عند الأوروبيين الغربيين في تلك المرحلة من النوقف على الأسلوب الذي كانوا يعالجون به مرضاهم في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ، الأمر الذي استثار سخرية أطباء المسلمين وكتابهم في القرن الثاني عشر (١٠) .

على أنه مع نهاية القرن العاشر أخذت تتشبع تدريجيا موجة الظلام التي اكتفت الغرب الأوربي منذ أواخر القرن الخامس للميلاد ، وظهر بصيص خافت من النور ، أخذ ينمو تدريجيا معلنا بشائر نهضة جديدة في غرب أوروبا اكتملت معالمها في القرن الثاني عشر ، مما جعل المؤرخين يطلقون عليها اسم « النهضة الأوربية في القرن الثاني عشر » (١١) . ويؤكد الباحثون أن هذه النهضة الوسيطة لم يخب لها نور بعد ذلك ، فاستمرت تزدهر وتتسع تدريجيا حتى استكملت صورتها في النهضة الايطالية في القرن الخامس عشر . وبعبارة أخرى فإن البداية الحقيقية للنهضة الأوربية الحديثة ترجع الى القرن الثاني عشر ، وإن ظلت هذه البداية تسير ميّرا حثيثا حتى برزت صورتها واضحة في القرن الخامس عشر . وليس هذا هجاء التوسع في ضماض هذه النهضة ومعالمها وآفاقها (١٢) . والتا نكتفي في حدود أهداف البحث أن نؤكد على عدة نقاط :

أولا :

أن هذه النهضة الأوربية في القرن الثاني عشر جاءت مصحوبة بحالة من الاستقرار عمت غرب أوروبا بعد أن انكسرت عدة غزوات المجرميين من

الشرق وغزوات الفايكنج من الشمال والمسلمين من الجنوب .

ثانيا :

مهدت لهذه النهضة حركة اصلاح ديني واسعة النطاق استهدفت اصلاح المؤسسات الدينية كالاديرة والكنائس ، والارتفاع بالمستوى الفكرى والثقافى لرجال الدين ، والقضاء على المفاصد التى اعترت النظام الكنسى أو التى عمت حياة رجال الدين العامة والخاصة .

ثالثا :

ان هذه النهضة واكبتها حركة انفتاح واسعة على الحضارة الاسلامية العربية ، اذ افاق كثيرون فى غرب أوروبا من غمرة الجهل والظلام التى عمت مجتمعهم طوال عدة قرون ، ليجدوا أنفسهم امام بناء حضارى اسلامى ضخم ، لم يترك علما ولا فنا ولا أدبا الا أسهم فيه بسهم وافر ، فضلا عن حياة اجتماعية واقتصادية وفكرية نشيطة، نعم بها المسلمون بعيدا عن روح التزمت والانغلاق والتشدد التى سادت المجتمعات الغربية فى ظل قيود الكنيسة وجهل رجال الدين . (١٣) وكان أن نزع كثيرون من طلاب المعرفة الى حيث يجنون ما ينشئون من ثمار التراث العربى الاسلامى ، فعكفوا على تعلم العربية ، لترجمة أمهات الكتب الى اللاتينية ، الأمر الذى اتاح لغيرهم فى غرب أوروبا دراسة هذه الكتب ، غير مبالين بالأوامر التى أصدرتها البابوية بين حين واخر لتحريم دراسة كتب المسلمين (١٤) . اما اشهر مراكز الترجمة من العربية الى اللاتينية - بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر - فكانت الأندلس وصقلية ، فضلا عن بعض أجزاء بلاد الشرق الأدنى فى عصر الحروب الصليبية .

رابعا :

جاء الاقبال على حضارة المسلمين والرغبة فى الاستفادة من علومهم مصحوبا

فى غرب أوربا بحركة تمرد - وخاصة من جانب الشباب وطلاب العلم - ضد الكنيسة وسطوة رجالها ، بعد ان ضاق كثيرون بالارهاب الفكرى والاجتماعى الذى فرضته الكنيسة ورجالها على الناس امدا طويلا (١٥) .



وجدير بالذكر ان بعض المستنيرين من رجال الكنيسة راوا الاستفادة من علوم المسلمين ومعارفهم ، فشحجوا حركة الترجمة عن العربية الى اللاتينية . ومن هؤلاء نذكر ريموند أسقف طليطلة فى القرن الثانى عشر ، وقد اقام مكتبا للترجمة فى أسقفيته ، اسهم اسهاما كبيرا فى ترجمة كثير من المؤلفات العربية فى شتى ضروب المعرفة (١٦) .

كذلك يلاحظ أننا عندما نشير الى مؤلفات المسلمين وعلومهم ، فأننا لا نعنى ان كل هذه المؤلفات والعلوم ذات اصول عربية بحتة ، أو ان كل ما فيها من معارف جاء من خلق علماء المسلمين وابتكارهم . فالحضارة الاسلامية اتصفت بسعة الأفق والتسامح وعدم التزمّت ، ونادى الاسلام بطلب العلم ولز فى الصين ، مع معرفة المسلمين ببعد الصين من ناحية وبان أهلها وثنيين من ناحية أخرى . ومنذ البداية لم يتردد المسلمون فى الاستفادة من معارف السابقين ونقل ما صادفوه من مؤلفاتهم الى العربية ، بصرف أنظر عن عقيدتهم ومللهم ونحلهم . ومن هذا المنطلق شرع المسلمون فى ترجمة الكثير من كتب اليونانيين والفرس والهنود وغيرهم الى العربية (١٧) . ولكن دور علماء المسلمين لم يقتصر على الافادة من جهود غيرهم ، ونقل مؤلفات السابقين الى لغتهم ، وانما يأتى اسهامهم العظيم فى ميدان الحضارة فى تنفيذ ما فى هذه الكتب والمؤلفات من معلومات ، وتصحيح ما فيها من اخطاء ، والربط بين ما جاء فى اطرافها من معارف متناثرة وشذرات مقبادة ، وشرح وتفسير ما قد يكون غامضا منها . ثم اضافة الجديد من المعلومات التى توصل اليها علماء المسلمين ولم يعرفها غيرهم من السابقين . وبذلك نجح علماء

المسلمين في اقامة بناء حضارى لا يمكن أن يوصف الا بانه بناء اسلامى (١٨) .

وعلينا أن نوضح في هذا المقام انه لا يقلل من قيمة الحضارة الاسلامية مطلقا انها اقامت بنيانها في بعض المجالات - كالفلسفة والعلوم التجريبية أو العقلية - على أسس غير اسلامية ، من معارف السابقين ، نبيين كانوا أو وثنيين . ذلك أن ارتقاء الحضارة البشرية يقرم على مبدأ استفادة الذلف من جهود السلف ، وبفضل ذلك ارتفع صرح الحضارة البشرية طبقة بعد أخرى . ولو التزم كل جيل بأن يبدأ المسيرة الحضارية من نقطة الصفر ، معرضا عما توصل اليه السابقون من انجازات ، لما نزل الانسان في القرن العشرين على سطح القمر ، ولوجدنا أنفسنا نلوم نثمل النار عن طريق قذح حجرين بعضهما ببعض ، أسوة بما فعل الانسان الأول . ولكن عظمة الحضارة الاسلامية تدفع من أن دورها لم يقتصر على النقل عن السابقين ، وإنما تعدى ذلك إلى التصحيح والربط والتوفيق ، ثم الابتكار والخلق والإبداع والاضافة .

ثم ان بناء الحضارة الاسلامية لم يفعلوا مثلما فعل رجال الكنيسة والاديرة من احراق كتب الوثنيين وهدم معابدهم ونبت تراشهم ، دون تفرقة بين الصالح منه وغير الصالح . وإنما احترم علماء المسلمين ما خافه السابقون - وثنيين كانوا أو نبيين - من تراث ، وأشادوا بعاملهم واعترفوا بفضل اولى الفضل منهم ، دون تعصب لئين أو لمذهب ، ودون اعتبار لجنس أو ملة . فالعلم الدافع في نظرم يأتي فرق كائنة الاعترابات العقائدية أو العنصرية . وما هو ابن أبى أصيبعة - على سبيل المثال لا الحصر - يستهل مؤلفه المعروف (عيون انباء في طبقات الأطباء) بذكر الأطباء اليونانيين القدامى - مثل اسقليبيوس وابقراط - ، فيقول عن الأول « هو أول من ذكر من الأطباء ، وأول من تكلم في شيء من الطب على طريق التجربة » . ويشيد بالثاني ، ممتدحا العهد الذي وضعه (قسم ابقراط) ، واصفا له بالطهارة والفضيلة (١٩) . وعندما يتطرق ابن أبى أصيبعة إلى مشاهير الأطباء في ظل

دولة الاسلام فى المشرق أو المغرب ، لا يسقط من تعديده طبيعيا مسيحيًا أو يهوديًا ، وإنما يصف الواحد منهم بأنه صابئى أو مسيحي أو يهودى ، ويقرن ذلك بالثناء على علمه وقضله معددا انجازاته ومؤلفاته ٠٠٠ كل ذلك فى تسامح وسماحة لانظير لهما اطلاقا فى عالم العصور الوسطى ، الامر الذى دفع أحد الكتاب الاوربيين المحدثين الى القول بأن « الحضارة الاسلامية نمت بسبب تسامحها ازاء انعناصر الاجنبية » (٢٠) .

هذا الى أن فضل الحضارة الاسلامية على الميسرة الحضارية العالمية لا يقتصر على النقل عن السابقين ، وشرح ما وقعوا فيه من أخطاء واطافة انجديد الى ما تحتويه من معارف ٠٠٠ وإنما يضاف الى هذا كله الاسهام بدور كبير فى حفظ جانب هام من تراث السابقين . وقد ثبت أن هناك كتبًا ومؤلفات عديدة الفها علماء اليونانيين فى العصور القديمة - وبخاصة فى الفلسفة والطب - ضاعت أصولها اليونانية ، ولم يعد العالم يعرفها الا من خلال الترجمات العربية وحدها (٢١) .



ومع تدفق علوم العرب ومعارفهم على غرب أوروبا ، اتضح أن المؤسسات التعليمية القائمة فى الغرب لا يمكن أن تتسع لهذا الكم أو الكيف من المعارف الجديدة . ذلك أن الغرب الأوروبى لم يعرف طرًا انشطار اقول من العصور المظلمة - وحتى القرن العاشر - سوى المدارس الديرية والكنترائية ، وهذه بحكم طبيعتها وتكوينها واشراف رجال الدين عليها اشرافًا تامًا كتملا ، كانت لا يمكن أن تقبل أو تستوعب دراسات فى انفسفة أو العلوم العقلية التجريبية كالسب والكيمياء والفيزياء وغيرها (٢٢) .

ولما كان التيار كاسحا ، والرغبة فى استيعاب الجديد من المعارف جامحة فإنه مع تطلعات طلاب العلم فى غرب أوروبا ، صار لزاما أن تظهر مؤسسات

جديدة تستوعب ما فى كتب المسلمين من معارف وعلوم جديدة ، سواء كانت هذه المعارف ذات أصول عربية اسلامية ، أو غير عربية اسلامية ولكنها صارت جزءا من التراث العربى الاسلامى بعد أن استوعبتها مؤلفات المسلمين وعالجها علماءهم بالشروح والتصحيح والاضافة ، قبل ترجمتها الى اللاتينية .

وهكذا عرف الغرب الاوربى الجامعات لأول مرة فى تاريخه ، وكان ذلك فى أواخر القرن الحادى عشر وأوائل القرن الثانى عشر للميلاد (٢٢) . وتديط بنشأة الجامعات الاوربية موجة كثيفة من الغموض ، كما هو الحال فى كثير من النظم التى ظهرت نتيجة لتطور ظروف وأوضاع معينة وليس نتيجة لاجراءات وقوانين محددة . فمن الجامعات الاوربية ما يدين بنشأته لظهور عالم مبرز فى فرع معين من فروع المعرفة ، وذلك فى مدينة أو منطقة محددة ، فيهرع طلاب العلم الى ذلك المكان للتلمذ على يديه مما يشكل نواة لبيئة علمية تثبت فيها الجامعة . ومنها ما ترجع أصوله الى مدرسة قديمة - دينية أو غير دينية - اخذت تتطور ، وفتحت أبوابها امام المعرفة الجديدة مما جعلها بؤرة المعلمين والمتعلمين . وكثيرا ما كان طلاب العلم فى مدينة يتعرضون للاستغلال وسوء المعاملة من بلدية المدينة وأهلها ، فيها جر بعضهم وبصحبتهم فريق من امنائتهم الى بلدة أخرى قريبة أو بعيدة ، حيث تطيب لهم الإقامة ، فيكونوا نواة لجامعة جديدة ، مما جعل بعض الباحثين يمثل ظاهرة انتشار الجامعات فى غرب اوربا فى ذلك الدور بتكاثر خلايا النحل .

وعندما غدت الجامعات حقيقة واقعة ، اعترف بها الدكاهم من أباطرة وملوك وامراء كبار ، وأصدروا مراسيم وبراءات تعدد وضع تلك المؤسسات الجديدة مما ضمن لها وجودا رسميا معترفا به من الدولة . ثم كان أن وجد بعض الحكام والملوك فى الجامعات نواة اتدعيم سلطانتهم وتنفيذ سياهم ، أو اضعاف قدر من الجاه والعظمة على انفسهم ، فقاموا بانشاء جامعات جديدة فى بلادهم ، وأصدروا مراسيم تعدد افق هذه الجامعات ونظمها وربما ادركت (م ٢٨ - تاريخ الاسلام)

بعض المدن أن وجود أعداد كبيرة من رجال العلم داخل أسوارها من الممكن أن يشكل مصدر دخل لها ، وخاصة أن الجامعات استوعبت الطلاب من مختلف البلاد والجنسيات ، هؤلاء كانت تاتيهم نفقات معيشتهم من ذويهم بالخارج ، لذلك قامت بعض بلديات المدن بإنشاء جامعات فيها ، ووفرت لأعضائها الضمانات الكافية لسلامتهم * ولم تستطع الكنيسة نفسها البقاء طويلا خارج دائرة هذا النشاط ، لأنه لم يكن من صالحها خروج هذه المؤسسات الجديدة من قبضة يدها ، فصدرت عدة براءات عن البابوية وكبار الاساقفة للاعتراف ببعض الجامعات ، أو لتحديد مسيرتها ، أو منعها من تدريس بعض المواد التي تتعارض وسياسة الكنيسة مثل فلسفة أرسطو وشروح ابن رشد عليها - ، أو إلزامها بتدريس مواد معينة تخدم سياسة الكنيسة (٢٤) .

ومهما يكن من أمر ، فإن هناك أجماعا على أن أولى الجامعات التي ظهرت في الغرب الأوربي هي جامعات بولونا وباريس وسالرنو * أما جامعة بولونا فقد ظهرت في وسط إيطاليا واشتهرت بالقانون ، وبنت هذه الشهرة على أساس سمعة أحد كبار المشرعين وفقهاء القانون في أوائل القرن الثاني عشر ، هو ارنريوس (٢٥) . وأما جامعة باريس فقد قامت في فرنسا واشتهرت بالمنطق والفلسفة والدراسات الانسانية ، وارتبطت هذه الشهرة بالعالم الكبير ابيلاز (١٠٧٩ - ١١٤٢) (٢٦) . وأما جامعة سالرنو فقد قامت في جنوب إيطاليا في أواخر القرن الحادي عشر ، واشتهرت بالطب ، وبنت هذه الشهرة على أساس سمعة قسطنطين الاثريقي Constantine Africanus (٢٧) .



والواقع ان البذور الأولى للاهتمام بعلم الطب في غرب أوروبا في الشطر الأخير من العصور الوسطى ، يحيط بها الغموض الشديد مما يجعل من الصعب في كثير من الحالات الدخول في تفصيلاتها (٢٨) * ومع ذلك فانه يمكن تتبع تلك الجذور في سالرنو منذ أواخر القرن التاسع وقبيل منتصف القرن العاشر ،

ان جاء فى الوثائق المعاصرة انه حدث لقاء فى بلاط لويس الرابع ملك فرنسا سنة ٩٤٦ بين اسقف فرسسى له الملم بعلم الطب ، وطبيب شهير واقد من سالرنو له خبرته فى ممارسة صناعة الطب . ومن خلال التفاصيل المتعلقة بهذا اللقاء يبدو ان سالرنو كانت قد ادركت فى ذلك الوقت شهرة ، لايوصفها مركزا علميا لدراسة الطب على اسس اكاديمية ، وانما بوصفها مكانا يمارس فيه العلاج الطبى كهيئة او حرفة تطبيقية (٢٩) .

واذا كان من الصعب ان نعثر على أدلة كافية تثبت وجود مدرسة لتعليم الطب فى سالرنو فى ذلك الدور المبكر ، فان كل ما نستطيع ان نجزم به هو ان سالرنو اشتهرت فى القرن العاشر بانها مكن طيب للعلاج الطبى ، كما اشتهرت بتواجد مجموعة من الاطباء المتمرسين فيها . واذا كان اورديركوس فيتا ليس Ordericus Vitalis فى النصف الاول من القرن الثانى عشر قد وصف مدرسة سالرنو لتعليم الطب بانها عريقة وقائمة منذ القدم (٣٠) ، فان تعبير « عريقة » هنا عائم ، ومن الممكن ان يكون تعبيرنا نمينا قصص به الرجوع الى الورا خمسين او مائة سنة . والغالب ان شهرة مدرسة سالرنو فى الطب ذاعت فى غرب اوربا منذ منتصف القرن الحادى عشر ، اى قبل بزوغ نجم مدرسة بولونا فى القانون وذيوع شهرة مدرسة بياريس فى الفلسفة والعلوم الانسانية بتصف قرن على الأقل .

ويميل بعض الباحثين الى عدم اصفاء صفة « الجامعة » على مؤسسة سالرنو الطبية ، لاقتدارها الى طابع الجامعة ونظمها ولوائدها ، وهى الجوانب التى ميزت كلا من جامعة بولونا وجامعة بياريس . هذا فضلا عن ان جامعة سالرنو لم تترك اثرا فى النظم الجامعية فى غرب اوربا ، مثلما هو الحال بالنسبة لجامعتى بولونا وبيارس . على انه لا يعنينا فى هذا المقام ان كانت سالرنو فى تلك المرحلة من مراحل مولد النهضة الاوربية الحديثة تمثل جامعة Universities تقف على قدم المساواة مع جامعتى بولونا وبيارس أم لا

وانما الذى يعيننا انها كانت فعلا مركزا للدراسات الطبية ، بحيث نأع صيتها فى كافة آفاق الغرب الأوربي طوال القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وقصدها طلاب المعرفة فى الطب ، فضلا عن المرضى وراغبى الاستشفاء . وهكذا حتى وجدت دراسة الطب فى غرب أوربا مركزا آخر لها فى جنوب فرنسا ، حيث قامت جامعة مونتبلية التى أخذت تبرز فى صورة واضحة منذ أواخر القرن الثالث عشر . ومن هذين المركزين بالذات - سالرنو ومونتبلية - انتشرت دراسة الطب ، وامتدت الى مراكز جديدة فى بولونا وباريس وغيرهما من الجامعات التى ظهرت فى شتى انحاء الغرب الأوربي .

ومهما تعدد الأسباب لتعليل ازدهار دراسة الطب فى جنوب إيطاليا وجنوب فرنسا بالذات ، فان السبب الرئيسى هو ان الطب الاسلامى وصل عن طريق أو آخر الى هذين الاقليمين حيث صارت له ركيزة قوية أفاد منها الغربيون فى اقامة صرح نهضة طبية عمت غرب أوربا فى عصر النهضة .

أما عن سالرنو فقد حاول بعض الباحثين امثال هنشلى Henschel ودارمبيرج Daremberg ، ودي رنزي De Renzi ، ومن بعدهم راشدال Rashdall ، وهم جميعا من الراقضين لمبدأ فضل الحضارة العربية الاسلامية على الغرب الأوربي فى نهضته الحديثة - حاول هؤلاء تعليل ازدهار دراسة الطب فى سالرنو بعوامل محلية بعيدة كل البعد عن اية مؤثرات خارجية ، وخاصة من جانب الحضارة الاسلامية والطب الاسلامى . ويبنى هؤلاء وجهة نظرهم على أساس عدة عوامل أهمها : -

أولا : ان منطقة سالرنو نفسها اشتهرت منذ قديم الزمان بكونها مكانا للاستشفاء بسبب طيب هوائها ، ووفرة المياه المعدنية حولها ، فقصدها المرضى والمطبيون منذ قديم الزمان ، مما جعل شهرتها فى مجال الطب تدفق زخا . أى أثر للحضارة الاسلامية والطب الاسلامى (٣١) .

ثانيا : من المعروف تاريخيا أن الجزء الجنوبي من إيطاليا - بما فيه

سألرو - كان شديد الارتباط حضاريا ببلاد اليونان ، وأن اليونانيين أقاموا فيه منذ القدم مستوطنات شهيرة ، حتى أن الحضارة اليونانية ظلت لها الغلبة في جنوب إيطاليا . ولهذا أطلق الجغرافيون القدامى على هذا الجزء من جنوب إيطاليا اسم بلاد الاغريق الكبرى Magna Graecia (٢٢) . ويخرجون من هذا بأن التراث اليوناني في الطب كان قائما منذ القدم في جنوب إيطاليا .

يضاف الى هذا أنه في الشطر الأول من العصور الوسطى - وفي ظل المسيحية - ظل تأثير الحضارة اليونانية والكنيسة الشرقية الارثوذكسية قائما في جنوب إيطاليا . وعندما ضعف هذا التأثير نتيجة لغزوات الجرمان ، نجح امبراطور القسطنطينية - جستنيان - في القرن السادس في ارستال حملة استردت سيطرة الامبراطورية البيزنطية السياسية والحضارية في جنوب إيطاليا . ولدة طويلة ظل هناك نائب امبراطوري ينوب عن الامبراطور البيزنطي في إيطاليا ، مركزه مدينة رافنا . ومن المعروف أن الامبراطورية البيزنطية ظلت منذ قيامها في القرن الرابع للميلاد حتى سقوطها على ايدي العثمانيين في القرن الخامس عشر ، يونانية الحضارة ، حتى انها (٢٣) عرفت في تاريخ العصور الوسطى باسم الامبراطورية اليونانية Greek Empire .

ثالثا :

يقول هذا الفريق من الباحثين أن بعض المؤلفات اليونانية القديمة في الطب ترجمت الى اللاتينية في وقت مبكر في فجر العصور الوسطى ، يرجع الى القرن السادس . ومن هذه المؤلفات كتاب جالينوس وكتابات ابقراط وغيرهما (٢٤) . حقيقة أن هذه الترجمات اللاتينية فقدت ولم يبق لها اثر ، وذلك نتيجة لغزوات الجرمان . ولكن مع ذلك ظل هناك اثر من التراث اليوناني القديم - وبخاصة في علم الطب - باقيا في جنوب إيطاليا ، مثلما ظل اثر من التراث الروماني القديم باقيا في الشمال . ومن هذه الآثار انباقية نبتت مدرسة الطب في سألرو ، ومدرسة القانون في بولونا .

رابعنا:

يؤيد أصحاب هذا الرأي وجهة نظرهم بالقول بأنه ظهر في أوائل القرن
الجدادى عشر - قبل ظهور قسطنطين الأفريقى - بعض علماء الطب فى سالرنو ،
ومن هؤلاء جاريو بونتس Gario Pontus الذى دون كتاباته حوالى سنة
١٠٤٠ . ويضيف راشدال أن كتابات جاريو بونتس هذا ليس فيها ما يدل على
أى اثر للطب الاسلامى ، ولا حتى الطب اليونانى ، وإنما تعبر كتاباته عن طب
رومانى - أو لاتينى - جديد Neo Latin Medicine ، بمعنى أن جاريو
بونتس ليس متأثرا بكتابات جالينوس بقدر ما هو متأثر بكتابات كاتيلوس
أورلينانوس (٣٥) . ولم يكن ذلك الا بعد منتصف القرن الحادى عشر للميلاد
عندما تجمعت بعض الأدلة التى تشير إلى أن كتابات أبقراط وجالينوس غدت
معروفة فى مدرسة سالرنو . ومنذ ذلك الوقت أخذ المشتغلون بالطب فى سالرنو
يطبقون نظرية الأخلاط الأربعة (٣٦) .



هذه خلاصة وجهة نظر الراقضين للرأى القائل بأن مدرسة الطب فى
سالرنو تدين بنشأتها الى الطب الاسلامى . وإذا أخضعنا اقوالهم لمنهج البحث
التارىخى ، فأننا نجد هذه الأقوال مليئة بالأخطاء والمتناقضات والفروض غير
الصحيحة التى لا سند لها الا عاطفة تجيش بالكراهية للإسلام وأهله . ونبدأ
بالإشارة إلى قولهم أن سالرنو استمدت شهرتها فى الطب من طيب هوائها
ووفرة مياهها المعدنية ، مما جعلها مكانا صالحا للاستشفاء منذ أمد بعيد .
هذا القول مردود عليه بأن الفارق كبير بين مكان صالح للاستشفاء بحكم طيب
مائه ، ومكان قامت فيه مدرسة - اعتبرها الباحثون جامعة من أوائل الجامعات
التي ظهرت فى غرب أوروبا فى فجر نهضتها الحديثة - واجتمع فى رحابها عدد
كبير من المعلمين يزاولون مهنة الطب على أسس وقواعد ومعارف جديدة لم
يعرفها الغرب الأوروبى حتى ذلك الوقت . وهل كانت منطقة سالرنو الاقليم
الوحيد فى أوروبا الذى اشتهر بعذبة طيب هوائه ومائه ؟

أما القول بأن التراث الحضارى اليونانى ظل قائما طوال العصور المظلمة - أعنى المشرق الأول من العصور الوسطى - فى جنوب إيطاليا ، فمردود عليه بأن وجود آثار اللغة اليونانية ونفوذ وأتباع الكنيسة الأرثوذكسية ، ليس معناه بلى بحال وجود مدرسة علمية يونانية احتوت تراث اليونان فى شتى العلوم - ومنها الطب - فى تلك البقعة * ، وإذا كان تراث الحضارة اليونانية قد ظل قائما فى العصور المظلمة فى جنوب إيطاليا ، فلماذا لم نسمع عن نهضة فلسفية قاهت على أساس فكر أرسطو مثلا مثلما قامت نهضة طبية ؟ وهل إذا أن نتناسى أن سائرونو نفسها تقع على مسافة عدة كيلو مترات من دير مونث كاسينو ، وهو أندير الذى أقامه أنطونى بندقى وأتباعه حوالى سنة ٥٢٩ على انقراض آخر ماتبقى من معابد أبولو ، مستخدمين بقايا المعبد فى بناء أندير . مما يشير الى أن رجال المسيحية ، أقاموا صرح بنيانهم على تقاض تراث الوثنية ؟؟ (٣٧) * وكيف سمح رهبان كاسينو فى القرون التالية ببقاء أثر لتراث الوثنية - فى الطب وغير الطب - فى المنطقة المحيطة بهم ، مع ما اشتهر به رهبان الأديرة بالذات وفى ذلك الدور من عداء مسافر لكل ما يمت بصلة الوثنية وتراثها الفكرى والمادى ؟؟ *

بل لعل أصحاب هذا الرأى يناقضون أنفسهم عندما يقولون أن الترجمات اللاتينية للتراث اليونانى ضاعت مع غزوات الجرمان لإيطاليا ، ومع ذلك فإن تراثهم ومؤلفاتهم فى الطب ظلت باقية * أليس القرة التى عصفت بتراث الرومان كقوة بأن تعصف بتراث اليونان - وغير اليونان - فى شتى المكنان والزمان ؟؟ أم أن تراث اليونان وحده - وفى علم الطب بالذات - كان عليه حارس أمين يحميه من عبث الجرمان وكراهية رجال الدين المسيحيين ؟

حتى عندما استشهدوا بجاريو بونطس - فى النصف الأول من انقصرن الحادى عشر - قالوا أن كتاباته ليس فيها أثر للتراث اليونانى وأنه أكثر تأثرا بالتراث الرومانى القديم ، مما يضعف من حججهم بأن التراث الميراثى كان حيا قائما فى جنوب إيطاليا طوال العصور المظلمة ٣٣ .

أما قولهم أن الأثر اليوناني ظهر في مدرسة الطب في سالرنو قبل ظهور قسطنطين الأفريقي بجيل عاى الأقل ، فمردود عليه بالنأ لا تنفى مطلقا وجود هذا الأثر قبل قسطنطين الأفريقي ، ولكننا نقول أن هذا الأثر جاء الى جنوبي إيطاليا عن طريق الطب الإسلامى . ذلك أننا لا ننكر أن الحضارة الإسلامية - وبخاصة فى مجال الدراسات العقلية والمعلوم التجريبية - تأثرت بالفكر اليونانى وغير اليونانى . وقد سبق أن أشـرنا الى أن علماء المسلمين أنفسهم أشادوا بترأث اليونانيين وعلمائهم فى الطب ، واتخذوا من ذلك التراث ركيزة بنوا عليها طباً جديداً - بما أضافوه وإبتكروه - لا يوصف إلا بأنه طب إسلامى .

وقد تسربت معلومات المسلمين فى الطب إلى جنوبي إيطاليا منذ وقت مبكر يرجع الى القرن التاسع للميلاد ، أى قبل عصر قسطنطين الأفريقي بـ ٢٠٠ سنة من الزمان . وإذا كان التاريخ يتحدث عن فتح المسلمين لجزيرة صقلية أيام زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب سنة ٢١٢ هـ (٨٢٧م) (٣٨) ، فإن التسايرى ينكر أيضا أن عهد زيادة الله هذا شهد نهضة فى علم الطب فى دولة الأغالبة بشمال أفريقية ، كان من أعلامها اسحق بن عمران ، وهو « طبيب مشهور ، وعالم منكور . . . وهو مسلم النحلة . . . وكان طبيباً حاذقاً متميزاً بتأليف الأدوية المركبة ، بصيرا بفرقة العلل . . . استوطن القيروان . . . والف كتباً منها كتابه فى الفصد ، وكتاب فى النبض ، وكتاب فى الأدوية المفردة . . . » (٣٩) .

وهكذا فإن امتداد النفوذ الإسلامى من شمال أفريقية الى صقلية وجنوب إيطاليا كان مصدوبا بأزدهار الطب عند المسلمين ، واستمر هذا الازدهار فى أفريقية بعد عصر الأغالبة ، أى فى القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - على أيام الفاطميين . من ذلك أننا نسمع عن الطبيب اسحق بن سليمان ، الذى « كان طبيباً فاضلاً بليغاً ، عالماً مشهوراً بالحق والمعرفة ، جيه اللسانيف ،

عالي الهمة ٠٠٠ وهو من أهل مصر ثم سكن القيروان ، ولزم أسحق بن عمران ، وتلمذ له ٠ خدم الإمام أبا محمد عبيد الله المهدي (٤٠) ، صاحب المريقية وتوفي سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٢م) ٠ لم يتخذ امرأة ولا أعقب ولدا ٠ قال : لى أربعة كتب تحيى ذكرى أكثر من الولد ، هى : كتاب الحميات ، وكتاب الأغنية والأدوية ، وكتاب البول ، وكتاب الاسطقسات ٠ وقد امتدح الطبيب أبو الحسن على بن رضوان كتابه الحميات ، وقال : وقد علمت بكثير مما فيه ، فوجنته لامزيد عليه ، (٤١) ٠ أما أبو جعفر أحمد إبراهيم بن أبى خالد - المعروف بابن الجزار - فكان أيضا من مشاهير أطباء القيروان فى تلك الحقبة ، « وكان ممن لقي أسحق بن سليمان وصحبه وأخذ عنه ٠٠٠ » ، (٤٢) ٠

ويلاحظ جيدا انه فى ذلك الدور - فى القرنين التاسع والعاشر للميلاد ، (الثالث والرابع للهجرة) - كان اقليم افريقية (تونس) يكون وحدة سياسية وحضارية معصقية وملحقاتها من المستوطنات التى اقامها المسلمون على سواحل جنوب ايطاليا ٠ ومعنى هذا ان تأثير المسلمين الحضارى فى شتى الجوانب والمعارف والعلوم - ومن جملةاها الطب - لا بد وأن يكون قد انتقل من افريقية والقيروان الى صقلية وسالرنو ، وذلك قبل ظهور قسطنطين الافريقى فى القرن الحادى عشر ٠

وبعبارة أخرى فان ما نريد أن نؤكدده هو أن أثر النفوذ الاسلامى فى جنوب ايطاليا ليس مرتبطا بقسطنطين الافريقى وحده فى القرن الحادى عشر ، وانما لا بد وأن يكون هذا التأثير قد انتقل قبل ذلك منذ القرن التاسع ، ثم جاءت جهود قسطنطين الافريقى فى نقل الطب الاسلامى الى جنوب ايطاليا - عن طريق ترجمة مؤلفات المسلمين فى علم الطب الى اللاتينية - لتتوج الجهود السابقة ٠ وفى ذلك يقول أحد الباحثين الغربيين أن كتب جالينوس فى الطب لم يعرف منها سوى القليل فى غرب أوروبا فى العصور الوسطى « حتى عرفت مؤلفاته كامئة فى مدرسة سالرنو فى القرن الحادى عشر ، وذلك عن طريق ترجمة مسدده

المؤلفات عن التراجُم العربية التي نقلت عن اليونانية منذ وقت مبكر، (٤٣) .
 أما قول المتشككين في أثر النفوذ الاسلامي في قيام مدرسة الطب في
 سالرنو ، بأن البشائر الأولى لكتابات أبقراط وجالينوس ظهرت في ايطاليا في
 أواخر القرن الحادى عشر ، أى بعد استيلاء النورمان على صقلية والقضاء
 على نفوذ المسلمين السياسى فيها فضلا عن جنوب ايطاليا ، فإن هذا القول
 مردود عليه بأن نهاية النفوذ السياسى للمسلمين فى صقلية وجنوب ايطاليا
 لا يعنى باى حال نهاية نفوذهم الحضارى فى تلك الأثناء . بل على العكس ،
 لقد أجمع المؤرخون والباحثون على أن الحضارة الاسلامية فى صقلية بلغت
 ذروتها عقب القضاء على نفوذ المسلمين السياسى فيها على أيدي النورمان (٤٤) .
 ذلك أن حكام صقلية الجند من النورمان يهرم بزوق انتصاره الاسلامية ،
 وأعجبوا بما حققه المسلمون من إبداع حضارى ، فحرصوا على الاحتفاظ
 بالجالية الاسلامية فى الجزيرة ورعاية أفرادها ، وحثروهم على مواصلة نشاطهم
 الحضارى فى شتى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وتركوا لهم
 حرية العبادة لم يشجعوهم على البقاء والانتاج (٥٠) .

وتد بلغ من اعجاب مارك النورمان المسيحيين بالحضارة الاسلامية فى
 صقلية ان الملك روجر الثانى نقش على العملة التى سكها عبارة « لا اله الا الله
 محمد رسول الله » ، مقرونة بالتاريخ الهجرى (٤٦) . وتفيض المصادر
 المعاصرة - العربية وغير العربية - بأخبار رعاية ملوك صقلية النورمان لعلماء
 المسلمين ، وبخاصة الادريسي ، وفى ذلك يقول الرحالة المعاصر ابن جبير ،
 ان ملك صقلية « كثير الثقة بالمسلمين وساكن اليهم فى أحواله والمهم من
 أشغاله » (٤٧) . أما الصفدى فيقول عن الملك روجر الثانى - ملك صقلية
 وجنوب ايطاليا النورمانى - « أنه كان محبا لأهل العلوم الفاسفية ، وأن
 الادريسي كان يحىء اليه راكبا بغلته ، فإذا صار عنده تنحى (انحنى) له عن
 مجلسه ، فيأبى الادريسي ، فيجلسان معا » (٤٨) . ويجعل المؤرخ ابن الأثير

موقف ملوك صقلية من المسلمين والحضارة الإسلامية ، فيقول إن ملك صقلية « سبيلك طريق المسلمين من الجنائب والحجاب والسلاحية والجنادارية وغير ذلك » وخالف عادة الفرنج ، فانهم لا يعرفون شيئا منه ... وأكرم المسلمين وقربهم ومنع عنهم الفرنج ، فأحبوه ... » (٤٩) .

وبعد ذلك لنا أن نتساءل : إذا كان هذا هو موقف حكام وملوك صقلية النورمان من المسلمين وحضارتهم ، ألا يكفي هذا للتدليل على أن مسيرة الحضارة الإسلامية استمرت في صقلية وجنوب إيطاليا بعد سقوط دولة المسلمين في صقلية ، وأن نور الحضارة الإسلامية لم يخب في ذلك التركن من حوض البحر المتوسط ، وإنما استمر من القرن التاسع للميلاد حتى القرن الثاني عشر عندما ازدهرت مدرسة الطب في سالرنو ؟؟ هذا مع ملاحظة أن دولة النورمان شملت صقلية وجنوب إيطاليا جميعا ، وهو ما أطلق عليه في التاريخ اسم « مملكة الصقليتين » حيث شبه الجزء الجنوبي من إيطاليا بصقلية أخرى ثانية ، وبأن سالرنو كانت تقع داخل نفوذ تلك الدولة ، مما جعلها لاتقل عن غيرها من البلاد المحيطة بها تأثرا بحضارة المسلمين في ذلك العصر (٥٠) .



أما عن قصة قسطنطين الأفريقي (توفي حوالي ٤٨٠ هـ = ١٠٨٧ م) فمن الواضح أنه نسب إلى إقليم إفريقية ، الذي قصد به في آنحضور القديمة والوسطى الجزء الأوسط من شمال إفريقية . وهو الجزء المعروف آنيسوم - تقريبا - باسم تونس . وقد ولد قسطنطين هذا في قرطاجه ، وقام برحلات واسعة ، طاف فيها بلاد المشرق الاسلامي . ثم نزع إلى جنوب إيطاليا حيث اغتزل في الشطر الأخير من حياته في دير مونت كاسينو الشهير ، على مقربة من سالرنو . وهناك استغل معرفته بالعربية واللاتينية من ناحية ، وخبرته انتقن جمعها في الطب على أيدي أطباء المسلمين ومن كتبهم ومؤلفاتهم من ناحية أخرى ، فمارس مهنة الطب ، فضلا عن أنه عكف على ترجمة كثير من أمهات المؤلفات العربية في الطب . وظل على ذلك حتى توفي في دير مونت كاسينو حوالي سنة

١٠٨٧ ، أى أواخر القرن الحادى عشر للميلاد (٥١) .

ويبدو أن العمل الذى قام به قسطنطين الأفريقى كان عظيم الأثر فى تبصرة الأوربيين بكثير من جوانب الطب الإسلامى . ومن الكتب التى ترجمها إلى اللاتينية كتاب « الملكى » لعلى بن العباس . وكان الأخير قد صنف هذا الكتاب لعضد الدولة البويهى (٩٤٩ - ٩٨٣ م) . ولاشك فى أن توافر مثل هذا الكتاب باللغة اللاتينية أمام المشتغلين بالطب فى أوربا - وعلى مقربة من سالرنو - كفيل بأن يفتح أمامهم آفاقا جديدة . وقد وصف ابن أبى أصيبعة كتاب الملكى بأنه « كتاب جليل مشتمل على أجزاء الصناعة الطبية : علمها وعملها » (٥٢) . كذلك ترجم قسطنطين الأفريقى إلى اللاتينية كتاب « زان المسافر » لابن الجزار (٥٣) . هذا فضلا عن كتب أخرى فى الطب للارزى وإسحق بن سليمان وغيرهم (٥٤) .

ويذكر أحد كبار الباحثين فى تاريخ علم الطب أن شهرة قسطنطين الأفريقى فى علم الطب فى غرب أوربا فى أواخر العصور الوسطى وصدر الحديثة تعادل شهرة جالينوس فى روما وشهرة ثيوفيلس Theophilus فى الدولة البيزنطية ، وشهرة ابن سينا فى العالم الإسلامى . ولكنه يستدرك قائلا أن شهرة قسطنطين الأفريقى فى الطب إنما ترجع إلى ما أفاده من الطب الإسلامى وما ترجمة من كتب المسلمين إلى اللاتينية « بمعنى أن شهرته ترجع إلى ما حصده من الكتب والمؤلفات العربية أكثر مما ترجع إلى كونه مجددا ومبتكرا فى علم الطب » (٥٥) .

ولم يجد النكرون لفضل الحضارة الإسلامية العربية على الغرب الأوروبى وسيلة لرفض فكرة أثر الطب الإسلامى فى قيام جامعة سالرنو سوى التشكيك فى شخصية قسطنطين الأفريقى ، والادعاء بأن هذه الشخصية وهمية لا أساس حقيقى ولا وجود فعلى لها إلا فى الأساطير (٥٦) . ولكن هذا القول مدحضه العثور فى مخطوطه ترجع إلى عصر النهضة الإيطالية ، أو القرن الخامس عشر بالذات (٥٧) - على صورة قسطنطين الأفريقى وهو يجرى الفحص البصرى

لبعض المرضى من النسوة والرجال ، ويبد كل واحد منهم قابرة زجاجية يعرضها على قسطنطين لفحص ما فيها * وفوق الصورة - فى المخطوطة - عبارة باللاتينية ، ترجمتها :

« هذا هو قسطنطين - الراهب بديد مونت كاسيتو - صاحب نظرية فحص البول *indiciis urinarum* وذو الباع الطويل فى علاج كافة الأمراض » (٥٨) .

ولا شك فى أن هذه الصورة تثبت وجود قسطنطين الإفريقى فى واقع الحقيقة فضلا عن أنها تثبت اتباعه أسلوب اطباء المسلمين فى فحص بول المرضى للاسترشاد به فى الوقوف على الحالة الصحية للمريض .

والواقع أن قسطنطين الإفريقى لم يكن آخر من تصدوا لتعريف الغرب الأوروبى بإنجازات المسلمين فى الطب - عن طريق ترجمتها إلى اللاتينية - وإنما استمرت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية فى صقلية وجنوب إيطاليا . من ذلك ما قام به ايوجينوس البالرمى *Eugenius of Palermo* - حوالى منتصف القرن الثانى عشر - من ترجمة كثير من المؤلفات العلمية العربية إلى اللاتينية . أما فرج بن سالم اليهودى المتوفى فى أولاد القرن الثالث عشر - حوالى سنة ١٢٨٥ - وهو من أصل صقلى ، فقد عاش حياته العملية فى سالرنو حيث عكف على ترجمة الكثير من مؤلفات المسلمين فى الطب من العربية إلى اللاتينية . واشتهر فرج بن سالم هذا فى المراجع اللاتينية المعاصرة باسم *Fararius* أو *Faragut* ، ويرجع إليه أنخذل فى ترجمة كتاب الحاوى للرازى سنة ١٢٧٩ ، مما أدى إلى وقوف الغرب الأوروبى على ركن هام من إنجازات المسلمين فى علم الطب (٥٩) . ذاك أن كتاب الحاوى - الذى عرف فى غرب أوروبا باسم *Continens* - كان من أوائل الكتب التى طبعت عند اختراع الطباعة فى عصر النهضة ، وأدى الإقبال

علية الى تكرار طبعة باللاتينية عدة مرات - بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر - مما أدى الى انتشاره واتخاذة محورا لتدريس اللطب فى الجامعات الأوروبية حتى القرن التاسع عشر .

وصفة القول اننا اذا اردنا تلخيص دور صقلية وجنوب ايطـاليا فى حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ، واثـر ذلك فى انتعاش الدراسات الطبية فى هذا الركن من الجنوب الأوربى ، فـاننا نركز على عدة حقائق :

أولا :

أن حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية وجدت فى صقلية وجنوب ايطاليا مركزا هاما لها ، يأتى فى أهميته بعد الأندلس . والسبب فى ذلك هو ما كان للمسلمين من نشاط حضارى متميز فى صقلية من ناحية ، وما كان هناك من روابط متعددة بين صقلية وجنوب ايطاليا من ناحية وإفريقية-الاسلامية من ناحية أخرى .

ثانيا :

إذا كان من أعلام هذه الحركة فى القرن الحادى عشر قسطنطين الإفريقى فإنه من الثابت أن حركة الترجمة من انـعربية الى اللاتينية ، بدأت ببلـظهر قسطنطين الإفريقى بوقت طويل ، واستمرت بعد وفاة قسطنطين الإفريقى سنة ١٠٨٧ وقتا طويلا . وقد وجدت هذه الحركة تأييدا وتشجيعا من ملوك صقلية وجنوب ايطاليا النورمان ، وهم الذين كانوا خير راع للحضارة العربية الاسلامية بوجه عام ، كما سبق أن اوضحنا . هذا الى أن ملوك النورمان مدوا نفوذهم الى اجزاء من شمال افريقية - من طرابلس الغرب الى قرب تونس ، ومن أنفيروان الى قرب حدود المغرب ، وقد اتخذ روجر الثانى ملك النورمان القسب « ملك افريقية » بالاضافة الى كونه ملك صقلية وجنوب ايطاليا (٦٠) . ولا شك فى أن امتداد نفوذ النورمان الى شمال افريقية أدى الى تمكينهم من زيادة الافادة من ثمار الحضارة الاسلامية التى عشقوها وحبوا رجالها بعطفهم .

ثالثا :

نظرا لأن اقليم افريقية كان - كما سبق أن أوضحنا - مركزا هاما من المراكز التي ازدهر فيها الطب الاسلامى ، فان انجازات المسلمين فى هذا العلم وجدت الطريق مفتوحا امامها للتنقل الى جنوب ايطاليا - ومنطقة سالفرنو بالذات - عن طريق صقلية ، وغير صقلية من معابر الحضارة الاسلامية .

وبدون هذا التأثير الحضارى الاسلامى ، لاتجد تعليلا مقنعا لظهور مدرسة - أو جامعة - سالرنو فى الطب .



واذا كانت مدرسة الطب فى سالرنو يجتوب ايطاليا قد ظهرت وازدهرت على أساس قاعدة عريضة من الطب الاسلامى ، فإنه يبدو أن هذه المدرسة استطاعت أن تحقق لنفسها مكانة مرموقة فى عالم الطب عند ختام القرن الحادى عشر . وفى تلك المرحلة زارها - سنة ١٠٩٩ - روبرت نورمانى للاستشفاء ، بعد أن أصيب بجراح فى الحروب الصليبية بالشام (٦١) . واشتهرت مدرسة سالرنو عندئذ بما حققته من تقدم فى الجراحة ، وأجريت فيها عمليات جراحية ناجحة . ويرجع الفضل فى هذا التقدم الى ما أقاده أطباء سالرنو من كتب الرازى وابن سينا وأبى القاسم فى التشريح (٦٢) .

وبازدياد شهرة مدرسة سالرنو فى الطب ، اخذت تدعى برعاية الحكام الذين تعاقبوا فى حكم جنوب شبه الجزيرة الايطالية . هذا الى أن الانتظار بدأت فى فجر عصر النهضة تتجه الى ضرورة العناية بالطب - علما وعملا - وتحديد شروط لمن يسمح له بمزاولة هذه المهنة ، وذلك بعد أن كانت الكثيرة فى الشطر الأول من العصور الوسطى تفرض آراءها من وجهة نظر ضيقة ومتزمته تبنى مثل هذه الأمور . وكان أن أصدر روجر الثانى النورمانى - ملك صقلية وجنوب ايطاليا - مرسوما بضرورة حصول من يزاول مهنة الطب على ترخيص بذلك . وفى سنة ١٢٣١ م جاء أول اعتراف رسمى بمدرسة سالرنو

فى الطب ، وذلك عندما أصدر الامبراطور فردريك الثانى (٦٢) مرسوما فى تلك السنة يحرم ممارسة مهنة الطب أو تعليم أصول هذه المهنة داخل دولته دون الحصول على ترخيص رسمى بذلك ، على أن يعطى هذا الترخيص لمن يطلبه . بعد أن يؤدى امتحانا امام لجنة من اساتذة سالرنو . كذلك أصدر هذا الامبراطور مرسوما يحدد السنوات التى يقضيها طالب الطب فى الدراسة قبل أن يجاز لمزاولة هذه المهنة . وقد حددت هذه السنوات بخمس ، على أن تنضم الى الدراسة التشريح والجراحة ، وتعتبها سنة سادسة يقضيها الطالب فى التمرين ، تحت اشراف أحد الأطباء المتربين (٦٤) .

وإذا كان الامبراطور فردريك الثانى قد أنشأ جامعة نابلى سنة ١٢٢٤ ، وأقام فيها كلية للطب ، فإنه يبدو أن هذه الجامعة الجديدة لم تستطع أن تنافس مدرسة سالرنو فى مجال الدراسات الطبية ، بدليل أن الامبراطور أصدر مرسوما السالف الذكر سنة ١٢٣١ ، الذى جاء بمثابة أول اعتراف رسمى بمهارة سالرنو كمعهد لدراسة الطب .

والواقع أن دراسة الطب أخذت تمتد من سالرنو الى أجزاء متفرقة من إيطاليا ، سواء بإنشاء كليات للطب فى جامعات لم يكن فيها مثل هذه الكليات ، أو فى جامعات جديدة من تلك التى أخذت تظهر وتنتشر بسرعة كبيرة فى ذلك الدور أو آخر العصور الوسطى وفجر الحديثة . وفى جميع الحالات فإن انتشار دراسة الطب جاء على أساس قاعدة عريضة من الطب الاسلامى ، وهو الأمر الذى يتبين من كثرة ترديد أسماء أطباء المسلمين فى المصادر المعاصرة من ناحية ، فضلا عن التمسك بأن يؤدى طلاب الطب امتحانات فى أجزاء معينة من المؤلفات العربية التى ترجمت الى اللاتينية ، من ناحية أخرى .

على أن جامعة سالرنو أخذت تذبل تدريجيا منذ أواخر القرن الثالث عشر ، وذلك لا ندسار نفوذ الحضارة الاسلامية الذى ظل يمثل الشريان الرئيسى الذى أمدّها بالحياة منذ مولدها . وكان ذلك فى الرقّة الذى تعرّضت

سألرو لمناقشة قوية من بعض الجامعات الاخرى الناشئة في جنوب اوربا -
 وبخاصة في ايطاليا وجنوب فرنسا - مما أدى إلى اضمحلال مدرسة سالرنو
 في القرن الرابع عشر ، حتى ماتت موتا بطيئا دون أن تترك اثرا في نظم
 الجامعات الاوربية في اواخر العصور الوسطى وصدر الحديثة (٦٥) .

وقبل أن نترك مدرسة - او جامعة - سالرنو للطب ، لابد من الاشارة
 الى انه من المتعذر أن يرتقى علم الطب الا في ظل التشريع ، لأنه لابد للطبيب
 من معرفة تركيب مختلف أعضاء الجسد ليعرف بالضبط وظيفة كل عضو ،
 ويدرك ما يترتب على ما يصيبها من خلل من أعراض * لذلك جاء تقدم علم
 الطب في غرب اوربا في فجر نهضته الحديثة مصحوبا بتقديم التشريع .
 ويجمع الباحثون على أن تقدم التشريع في الغرب الاوربي وفي جامعاته الناشئة
 جاء نتيجة لمؤثرات عربية اسلامية * ذلك أن ترجمة مؤلفات ابن سينا والرازي
 وأبي القاسم إلى اللاتينية ، أحدث ثورة شاملة في علم التشريع في غرب
 اوربا (٦٦) * ونخص بالذكر كتاب « التصريف لمن عجز عن التأليف » لأبي
 القاسم خلف بن عباس الزهراوى المتوفى سنة ١١٠٧ م ، إذ ظل هذا الكتاب -
 بعد ترجمته إلى اللاتينية - المرجع الأساس الذى اعتمد عليه الاوربيون ،
 وبخاصة داخل الجامعات وكليات الطب ، في الجراحة وتجبير العظام طوال
 عدة قرون تالية * وقد ترك أبو القاسم أيضا مرجعا صغيرا في وصف الآلات
 المستخدمة في العمليات الجراحية وطرق استعمالها ، مع توضيح كل تلك
 بالرسوم * ويعتبر هذا الكتاب الأول من نوعه في موضوعه ، مما أكسبه أهمية
 كبرى في تاريخ الطب ، بحيث ظل مرجعا أساسيا في كليات الطب بغرب اوربا
 حتى القرن التاسع عشر .

وقد لجأ الأطباء في سالرنو إلى البدء بتشريع الخنازير ، لأنه كان من
 المتفق عليهم الحصول على القردة لتشريحها ، مثلما فعل أطباء المسلمين (٦٧) .
 ولم يكن ذلك الا في أوائل القرن الرابع عشر عندما نسع أن أحد العلماء في
 (م ٣٩ - تاريخ الاسلام)

بولونا - واسمه موندينوس Mundinus - جرئ علمي تشريح بعض
جثث الموتى من البشر ، مخالفاً بذلك تعاليم الكنيسة (٦١٢) .

ولم يكن فضل الطب الإسلامي على جامعة سالرنو مقتصرًا على الميادين
السابقة فحسب ، وإنما ظهر أيضا في الأدوية المضادة للسموم . وقد أشاد
بعض الباحثين المحدثين بأحد أطباء سالرنو - واسمه نيقولا Nicolas of
Salerno - بوصفه أول من أسس في القرن الثاني عشر قسما
خاصا بالأدوية المضادة للسموم Antidotaria في علم الصيدلة .
ولكن العالم ماكني - الذي اشتهر بدراساته وبحوثه في تاريخ الطب يقول مأنصه
« أن الفضل في هذا الأمر لا يرجع إلى نيقولا بقدر ما يرجع إلى علماء المسلمين ،
لأن نيقولا استمد معلوماته عن المضادات للسموم من التراجم اللاتينية للمؤلفات
العربية ، وخاصة تلك المؤلفات التي ترجمها قسطنطين الأفريقي » (٦٩) .

ولعله من الجدير بالملاحظة أنه حتى ذلك النفر من الباحثين الغربيين
الذين حاولوا الإقلال من أثر الطب الإسلامي في نشأة مدرسة الطب وازدهارها
في سالرنو ، حتى هؤلاء لم يستطيعوا أن ينكروا أثر الطب الإسلامي في
ازدهار الدراسات الطبية في بقية الجامعات الأوروبية الناشئة في فجر النهضة
الأوروبية . ومن هؤلاء الباحثين راشدال الذي يقول في معرض كلامه عن جامعة
بولونا ما نصه « الواقع أن شهرة مدرسة الطب في بولونا لم تعد حقيقة ثابتة
الا منذ أواخر القرن الثالث عشر عندما أخذ نجم مدرسة سالرنو في الأفول من
ناحية ، وعندما أخذ تيار الطب الإسلامي يشتد حتى صارت له الغلبة في غرب
أوروبا من ناحية أخرى » (٧٠) .

حقيقة أن جامعة بولونا بنت شهرتها أساسا على أساس تفوقها في دراسة
القانون ، ولكنها لم تلبث ، عندما أخذت تتطور لتأخذ شكل جامعة ، أن استوعبت
دراسات أخرى غير القانون ، وبين هذه الدراسات احتل الطب - وبخاصة

الجراحة - مكانة واضحة وفي القرن الرابع عشر من اسم جامعة بولونيا
 لامعاً في مجال الدراسات الطبية - وتبعا للجراحة - وبعد ذلك الوقت
 وجدت في بولونيا مؤلفات في الجراحة - مع القاطن أنها مستقاة من الكتب
 العربية التي ترجمت إلى اللاتينية في جنوة وساليرنو - ووفق النظم التي وضعت
 لكلية الطب في بولونيا - كان على طالب الطب لكي يجاز ويسمح له بمباشرة
 المهنة أن يؤدي امتحاناً أساسياً في كتاب القانون لابن سينا (٧١) ، وكتاب
 الكليات لابن رشد (٧٢) . وهو الكتاب الذي عرف في غرب أوروبا باسم
 Colliget أو Correctorium - والمقالة السابعة من كتاب
 « المنصوري » للرازي (٧٣) . هذا كله عدا الكتب الثانوية ، مثل كتابات
 جالينوس وأبقراط .

ومع أن دراسة مهنة الطب تجلب الأرباح لأهلها وأصحابها ، إلا أن
 الملاحظ أن الأطباء لم يصلوا مطلقاً في إيطاليا - في فجر عصر النهضة - إلى
 المستوى الرفيع الذي بلغه رجال القانون - لذلك لم تحصل كلية الطب في بولونيا
 على نفس المكانة والشهرة التي حصلت عليها كلية القانون - على أن هذا
 ليس معناه الإقلال من أهمية دراسة الطب في ذلك الدور في إيطاليا بوجه
 عام ، إذ ظلت هذه الدراسة منتعشة ، وهي في انتعاشها استمدت أسباب
 حياتها من الطب الإسلامي - وأهلها مما ساعد على ازدياد الفرص للاستفادة من
 الطب الإسلامي في فجر النهضة الأوربية ، ذلك للتوسع في تعلم اللغة العربية ،
 حتى انشأت لها أقسام خاصة في بعض الجامعات - ومن الطريف أن نذكر أن
 البابوية نفسها - في مرحلة معينة - أخذت ترعى مبدأ تعليم اللغة العربية في
 كثير من الجامعات الأوربية الناشئة ، بهدف إعداد فريق من المنصرين ورجال
 الرسائل والبعثات التنصيرية ، لا رسالهم إلى البلاد العربية في محاولة لرد
 أهلها عن الإسلام وإخالفهم في حظيرة النصرانية - وقد قام بجهد كبير في هذا
 المضمار جماعة الرهبان الدومينيكان بالذات (٧٤) - ولكن يبدو أن التوسع في
 تعلم وتعليم اللغة العربية في بعض الجامعات الأوربية الناشئة لم يخدم التكنيسة

ويحق لها البعثة ، بقدر ما خدم الحياة العلمية ، ويمكن طلاب العلم من الاستفادة مما في المراجع والمصنفات العربية من ثروة علمية ضخمة . ومنذ وقت مبكر يرجع الى القرن الثالث عشر ربط أساتذة الجامعات الأوربية بين العلم ومعرفة العربية ، حتى قال روجيريكون (١٢١٥ - ١٢٩٢) : « إن العلم مأخوذ من الكتب العربية ، ومن أراد أن يكون عالماً فعليه أن يتعلم العربية » وقد تردد في بعض الوثائق المعاصرة أن طلاب روجيريكون كانوا يتفهمون أحياناً إذا أخطأ استاذهم في ترجمة بعض النصوص العربية الى اللاتينية ، لأن هؤلاء الطلاب كانوا يطالعون النصوص العربية ويقارنون بينها وبين ما يقوله استاذهم (٧٥) .

يضاف الى ما سبق أن تدريس الطب ومباشرة المهن المرتبطة به في إيطاليا ، أخذت تتحرر تدريجياً من سيطرة الكنيسة ورجالها . ويبدو أنه لم يعد للبابوية أو رجال الكنيسة أية سيطرة على المشتغلين بالطب في شتى الجزيرة الإيطالية في فجر عصر النهضة ، الأمر الذي ساعد على التوسع في الاعتماد على المصادر العربية الإسلامية في علم الطب (٧٦) .

وهكذا احتل الطب وعلم الجراحة مكانة خاصة في جامعة بولونا في القرن الرابع عشر . وفي تلك المرحلة بالذات أخذت تعلو أصوات بعض الأطباء الأوربيين معبرين عن ألمهم لأن بعض العمليات الجراحية - مثل الفصد والكي - ظل أمر مباشرتها متركاً للحلاقين والنساء ، وطالبوا بالأبصار بعباشرة هذه الأعمال إلا للأطباء المرخصين لمزاولة المهنة ، ونادوا بأنه « في سائر الأزمان أجرى جالينوس والرازي مثل هذه العمليات بأيديهما » (٧٧) .

ولم تكن جامعة بولونا في إيطاليا هي الوحيدة التي ازدهرت في مجال الطب في القرن الرابع عشر ، معتمدة على أسس قوية من الطب الإسلامي ، وإنما اشتهرت الى جانبها جامعات أخرى بنت شهرتها في الطب على أساس المعلومات المستمدة من للكتب المترجمة عن للعربية . ومن هذه الجامعات جامعة

لوكا Lucca وهي الجامعة التي حظيت برعاية الامبراطور شارل الرابع ، وحصلت منه على براءة سنة ١٢٦٩ حققت لها اعترافا رسميا . ومن الثابت ان دراسة الطب بهذه الجامعة امتنعت اصولها من المذهب ارف المهرية التي وصلتها من الاندلس وجنوب فرنسا . ومثل هذا يقال عن جامعة بادوا وغيرها من الجامعات التي ظهرت في ايطاليا في اواخر العصور الوسطى ومسيرة الحديثة (٧٨) .

واذا كانت دراسة الطب قد ازدهرت في سالرنو وبولونا وغيرها من الجامعات الايطالية الناشئة في فجر النهضة الأوروبية الحديثة ، نتيجة للمؤثرات الحضارية العربية الاسلامية الوافدة من شمال افريقية وصقلية - وربما الاندلس - ، فان نفس الوضع ظهر بالنسبة للجامعات الفرنسية ، لا سيما تلك التي ظهرت في جنوب فرنسا .

وكان المسلمون قد تطلعوا لغزو شواطئ فرنسا الجنوبية منذ ان ثبتوا اقدامهم في المغرب . ذلك ان المسلمين غدوا قوة بحرية لها وزنها في غرب بحوض البحر المتوسط منذ وقت مبكر يرجع الى اوائل القرن الثامن للميلاد ، فغزوا سردينية سنة ٧١٢ م ثم جزيرة كورسيكا بعد قليل . وبشجاعة المسلمين في فتح الاندلس بدأت الخطوة التالية وهي غزو غاليا - او فرنسا - فاستولوا على ناريون سنة ٧٢٠ ، ثم او غلوا في برجنديا (٧٩) .

ثم كان ان خرجت حملة كبيرة من مسلمي الاندلس بقيادة عبد الرحمن الغافقي لغزو جنوب غاليا - او فرنسا - سنة ٧٣٢ ، فعبث المسلمون جبال البرانس واستولوا على بورديو ، وواصلوا زحفهم شمالا حتى تصدى لهم شارل مارتل في موقعة بلاط الشهداء (تور او بواتييه) ، وهي الموقعة التي انتهت بمقتل عبد الرحمن وارثداد رجاله (٨٠) . وقد اتبع شارل مارتل انتصاره بتدمير المستوطنات الاسلامية - بما فيها مدينة ماجةلونه - على شاطئ فرنسا

الجنوبيين في سنة ٧٢٤م، فظل كثير من اللاجئين هذه المناطق الخيرية الى اقليم مونتبلان. وكان معظم هؤلاء اللاجئين مسلمين، وتجديرون من اصول عربية او على الأقل يعرفون اللغة العربية. حتى حين كانت غالبية الامالي في المنطقة المحيطة بهم على اتصال بالمسلمين وبخضارتهم في الاندلس. والى تلك الفترة بالذات يرجع الباحثون نغمة مدينة مونتبلان التي قدر لها فيما بعد ان تصبح مركزا لجامعة كبرى اشتهرت بالطب، واستمدت معارفها الطبية من حضارة المسلمين الذين اسهموا في وضع البذور الاولى للمدينة نفسها من ناحية، ومن الاتصالات الوثيقة بين جنوب فرنسا والاندلس من ناحية اخرى (٨١).

في الواقع ان هجرة المسلمين الى جنوب فرنسا لم تتوقف نتيجة للضربة التي اقترلها بهم شارل في سنة ٧٢٢م، اذ ما كاد يتوفى شارل سنة ٧٤١ م، حتى تجددت غزوات المسلمين لجنوب فرنسا، وفي هذه المرة اتخذت الغزوات الاسلامية طابعا بحريا واضحا ونزعة استيطانية واسعة النطاق. وبوصول الامور بعيدة الرضمن الداخلى الاموى الى الاندلس، واستيلائه على قرطبة سنة ٧٥٦م بدأت مرحلة جديدة في غزوات المسلمين لشواطئ فرنسا الجنوبية واستقرارهم فيها، لذا خرج الامير عبد الرحمن في اواخر القرن الثامن على بناء اسطول قوى اتخذ له قواعد حصينة على شاطئ الاندلس في طركونة وطونوثة واشبيلية والمرية، وغيرها من موانئ الشاطئ الشرقى لاسبانيا المواجه لشواطئ فرنسا على البحر المتوسط. وما كاد الامير عبد الرحمن يطمئن من ناحية الخطر العباسى عليه وعلى دولته، حتى استغل تلك القوة البحرية في غزو ميورقة ومينورقة وباسنة وغيرها من جزر البليار.

وتسببت حركة التوسع الاسلامى في جنوب فرنسا بعد وفاة الاطراطل شارلمان سنة ٨١٤م فتوغل المسلمون في اقليم مونتبلان حتى وصلوا الى اول وتواحيها. وقراية منتصف القرن التاسع سنة ٨٤٨م غزا المسلمون مرستيليا ونوسيموا على شواطئ فرنسا الجنوبية حتى قراية جنوة واستطاع

المسلمون تثبيت أقدامهم في تلك الجهات حتى كانت سنة ٨٨٩ م، فاستولوا على أجزاء جديدة من إقليم بروفانس . ولم يكسبته القرن التاسع إلا وكانوا قد أقاموا معقل كبيرة لهم في جنوب فرنسا ، وأشهرها حصن فركس - فترم Fraxinatum ... في إقليم بروفانس ، قرب اربل . وكان أن اتخذوا هذا الحصن نقطة انطلاق للسيطرة على البلاد المجاورة ، حتى صارت مرسى إياها ومضائق الأكاب - بين فرنسا وإيطاليا - تحت سيطرتهم .

وبعينا من هذا العرض السريع أن تؤكد حقيقة كبرى ، هي أن المسلمين كان لهم قدم راسخ في جنوب فرنسا مع بزوغ ضوء النهضة الأوربية والمعروف عن حركة التوسع الاسلامى أنها اتصفت دائماً بطابعها البناء وزرعها الحضارية الانشائية . ولذا جاءت المستوطنات التي أقامها المسلمون في جنوب فرنسا بمثابة مراكز حية للحضارة الاسلامية ، أو نقاط أمامية لحضارة المسلمين في الأندلس . وقد ثبت أن مدينة نيس التي كانت تابعة لمملكة اربل وجدت فيها - في القرن العاشر - جالية اسلامية كبيرة ، لها نشاط حضارى متعدد الواجه (٨٢) .

وإذا كان نفوذ المسلمين السياسى قد اخذ ينكمش تدريجياً من جنوب فرنسا منذ أواخر القرن العاشر ، نتيجة للضعف الذي اغترى الوطن الأم في قرطبة (٨٢) . فإن نفوذهم الحضارى - مثلما حدث في صقلية والأندلس - ظل قائماً في جنوب فرنسا يعبر عن أصالة وحيوية . وفي تلك البيئة ، وفي ذلك المناخ ، قامت جامعة مونتبلييه تحمل مشعل الطب الإسلامى لينتشر ثوره ويمتد الى جامعة باريس وغير جامعة باريس من جامعات غرب أوروبا ووسطها في فجر عصر النهضة .

ويخطط الغموخ من نشأة كلية الطب في جامعة مونتبلييه . وسواء كانت هذه الكلية في أساسها فصلاً انشقت عن جامعة سالزبورن في جنوب إيطاليا ، أو جاء مولدها نتيجة لمؤثرات انبثقت عن الأندلس ، فالنتيجة واحدة بالضرورة : أنها في

هذا البحث ، لأن المؤثر في الحالتين إسلامي .

وأول إشارة نجدها في المصادر المعاصرة عن كلية الطب في جامعة مونتبليه ترجع الى النصف الأول من القرن الثاني عشر - أو على وجه التحديد سنة ١١٣٧ - عندما نسمع أن أدالبرت - الذي صار فيما بعد رئيس أساقفة مينز - التحق بتلك الكلية ، بعد أن تزود بقسط من الدراسات الأدبية في باريس (٨٤) .

على أن ظهور جامعة مونتبليه جاء سريعاً وبخطى مطردة ، بحيث ما كاد ينتهى القرن الثالث عشر حتى كانت هذه الجامعة قد أحرزت شهرة واسعة على الصعيد الأوربي في عالم الطب بالذات . ولا أدل على عمق تأثير كلية الطب في مونتبليه بالطب الإسلامى من الرسوم الشهير الذى أصدره البابا كلمنت الخامس فى أوائل القرن الرابع عشر - وعلى وجه التحديد سنة ١٣٠٩ - بلاء على اقتراح ومشورة من أساتذة جامعة مونتبليه - على رأسهم أرنالد من فيلانوا Arnald of Villanova ويشترط هذا المرسوم تقيمين يسمح له بمزاولة مهنة الطب أن يؤدى امتحاناً فى كتب معينة ، على رأسها مؤلفات ابن سينا ، والرازى ، وحنين بن اسحق (٨٥) ، وقسطنطين الأفريقى ، وغيرها . وقد حدد هذا المرسوم لطالب الطب بضعة كتب يدرسها فى المرحلة الأولى من من بينها كتاب فى الحميات لحنين بن اسحق ، وكتاب دفع مضار الأغذية ليوحنا بن ماسوية (٨٦) . وفى سنة ١٣٤٠ حددت مقررات الدراسة فى كلية الطب بجامعة مونتبليه ، على أن يقوم أستاذ متخصص بتدريس كل مقرر منها . وكان من بين هذه المقررات الكتاب الأول من القانون لابن سينا ، فضلاً عن مقرر آخر يشمل الكتاب الرابع من نفس المؤلف لابن سينا (٨٧) .

وما سبق أن ذكرناه عن جامعة بولونيا فى إيطاليا ، من أن شهرتها أساساً تنبع من علم القانون لا من علم الطب ، يمكن تطبيقه أيضاً على جامعة باريس التى استمدت شهرتها من الفلسفة والدراسات الكائناتية . لا من علم الطب .

وبعبارة أخرى ، فإنه مع أن كلية الطب بجامعة باريس تأثرت بجامعة مونتبلييه من ناحية ، وبالطبيب الاسلامي من ناحية أخرى ، إلا أن الطابع انفسفى الذى غلب على جامعة باريس جعل دراسة الطب فيها لا تصل الى ما وجدت اليه جامعة مونتبلييه أو جامعة سالرنو من مكانة . ومع ذلك فقد صار للطب الاسلامي فى جامعة باريس مكانة كبيرة اتضعت منذ اواخر القرن الرابع عشر ، بحيث غنت مؤلفات ابن سينا وابن رشد محور تعليم الطب فى تلك الجامعة ، والكتب المعتمدة التى يرجع اليها المعلمون ويمتنع فيها المتعلمون (٨٨) * ومازالت كلية الطب بجامعة باريس تزدهر حتى اليوم بصورتين كبيرتين فى منخلها ، احدهما تمثل ابن سينا والاخرى الرازي .



هذا هو دور الطب الاسلامي فى جامعات ايطاليا وفرنسا فى فجر عصر النهضة ، ومنه يتضح كيف حرصت هذه الجامعات على تلقف معارف المسلمين فى الطب ، واحتضان هذه المعارف والافادة منها ، ثم تصديرها الى بقية الجامعات الاوربية الجديدة ، التى تفرغت عنها واستقت منها نظمها ومناهجها .

ولعل التساؤل الذى يبرز فى هذا المقام هو : ما دور الجامعات الاسبانية فى تلك الحركة فى فجر عصر النهضة ؟ للجاية عن هذا السؤال علينا ان نفرق بين اسبانيا كمعبر للحضارة الاسلامية الى غرب اوربا من ناحية وبين طبيعة الجامعات الاسبانية والظروف التى احاطت بنشأتها من ناحية أخرى . ذلك ان اسبانيا تعتبر - دون أدنى شك - اهم المعابر التى انتقلت عليها حضارة الاسلام الى الغرب الاوربي ، وذلك بحكم موقعها ويوصفها مركزا خاضعا من المراكز التى ازدهرت فيها الحضارة الاسلامية * ومنذ وقت مبكر ، عكف المستعربون وغيرهم على ترجمة كثير من مؤلفات المسلمين وكتبهم الى اللاتينية . وبالإضافة الى هؤلاء المستعربين واليهود من اهل اسبانيا أمثال دومينيروس جوند فى Dominicus Gondisalvi . ويطرس القونسي . Pertus Alphonci

وَحَقَّقَ: الأَشْبِيلِي John of Sexille وَاِبْرَاهِيمَ بْنِ عَزْرَا Abraham ben Ezra وغيرهم ، نَزَحَ إِلَى اسْبَانِيَا كَثِيرٌ مِنْ طُلَّابِ الْعَالَمِ مِنْ مُخْتَلَفِ بِلَادِ الْغَرْبِ الْأَوْرُوبِيِّ لِتَزُودَ بِمَعَارِفِ الْمُسْلِمِينَ وَنَقْلَهَا إِلَى اللَّاتِينِيَّةِ ، وَمِنْ هَؤُلَاءِ اِدِيلَارْدُ Adelard الانْجِلِيزِيُّ وَهَرْمَانُ مِنْ كَارْنَثِيَا وَغَيْرُهُمْ (٨٩) . وَلَمْ يَكُنْ لِحُرْكَهَ التَّرْجُمَةِ عَنِ الْعَرَبِيَّةِ مَوَازٍ وَاحِدَةٌ فِي الْأَنْدَلُسِ ، وَأَمَّا اِسْتِثْنَاءُ فِيهَا عِدَّةُ مَوَازٍ ، فِي بَرْشَلُونَةِ وَطَرْزُونَةِ وَلِيُونِ وَبُوبِلُونَةِ ، فَضِلَّا عَنْ طَلِيْطَلَةِ حَيْثُ سَبَقَ أَنْ أَشْرَحْنَا إِلَى جُهْدِ رِيْمُونْدُ كَبِيرِ اسَاقِفَتِهَا فِي تِلْكَ الْحُرْكََةِ ، كَنْتُكَ اِسْتِشْهَرُ فِي النِّصْفِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ وَرِيْتِ الشَّسْتَرِي Robert of Chester الْمُتَوَفَى سَنَةَ ١١٤٤ وَالَّذِي تَرَجَمَ كَثِيرًا مِنَ الْمَوْلاَفَاتِ الْعَرَبِيَّةِ فِي الطَّبِئَاتِ وَأَرِيَاضِيَّاتِ الْفَلَكَ وَغَيْرِهَا إِلَى اللَّاتِينِيَّةِ . بَلْ لَقَدْ تَرَجَمَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ إِلَى اللَّاتِينِيَّةِ .

أَمَّا النِّصْفُ الْآخِرُ مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ ، قَدْ تَوَجَّهَتْ فِي حُرْكَهَ التَّرْجُمَةِ جُهْدُ جِيرَارْدِ الْكَرِيمُونَاوِي Gerard of Cremona الْمُتَوَفَى سَنَةَ ١١٨٧ ، وَالَّذِي رَجَلَ إِلَى طَلِيْطَلَةِ حَيْثُ قَضَى سِنُوَاتٍ فِي تَعَلُّمِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى يَدِ أَحَدِ الْمُسْتَعْرَبِينَ ، ثُمَّ عَكَفَ عَلَى تَرْجُمَةِ أَمْهَاتِ الْكُتُبِ الْعَرَبِيَّةِ - الَّتِي زَادَتْ عَنْ سَبْعِينَ كِتَابًا ضَخْمًا - إِلَى اللَّاتِينِيَّةِ ، مِنْهَا الْكَثِيرُ فِي عِلْمِ الطَّبِّ بِالذَّاتِ ، وَأَمَّا تَعَمَّرَتْ حُرْكَهَ التَّرْجُمَةِ عَنِ الْعَرَبِيَّةِ بَعْدَ ذَلِكَ ، فَظَهَرَ مِنْ أَعْلَامِهَا فِي الْقَرْنِ الثَّلَاثِ عَشَرَ الْفَرْدُ الْانْجِلِيزِيُّ وَمِيخَائِيلُ سِكُوْتِ التَّنْكِلَنْدِي ، وَهَرْمَانُ الْآلْمَانِي وَغَيْرُهُمْ نَزَحُوا إِلَى الْأَنْدَلُسِ بَحْثًا عَنْ كُنُوزِ الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْفِكْرِ الْإِسْلَامِيَّةِ لِيُزَجِّمَتَا إِلَى اللَّاتِينِيَّةِ (٩٠) .

ولكن هذا الدور الكبير الذي نهضت به اسبانيا كمعبر للحضارة الإسلامية إلى الغرب الأوربي ظل مستقلاً عن الجامعات غدت نشاتها . هذا إلى أن نشأة الجامعات في اسبانيا جاءت مُتَحَدِّثَةً بِاِسْتِثْنَاءِ تِيَارِ الْحُرْكََةِ الْمَصْلُفَةِ لِلْهَوِيَّةِ الْاِسْلَامِيَّةِ ، وَمِنْ الْحُرْكََةِ الَّتِي تَزَعَّمَتِهَا الْكَنِيسَةُ الْكَاثُولِيكِيَّةُ مِنْ نَاحِيَةِ وَمُطَوَّلَةِ قَسَالَةِ وَأَزْغُونَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْوَحْدَاتِ السِّيَاسِيَّةِ الْمَسِيحِيَّةِ فِي شِبْهِ الْجَزِيرَةِ

من ناحية أخرى • وعلينا ألا ننسى أن الشرازة الأولى للخراب الجليليية انطلقت من أسبانيا قبل أن تتعدّد ميادين هذه الحروب وتنتقل إلى الشرق • يضاف إلى هذا موقع أسبانيا في قلب العالم الكاثوليكي في غروب أوربا • وقربها من مركز البابوية ، وسجلها القديم في تاريخ الكنيسة • • • كل هذا جعل الصليحة التي انطلقت منها عهد الاسلام • عندما ظهر ضعف الدولة الاسلامية ، بالاندلس وانقسام المسلمين على أنفسهم - صيحة قوية مدوية ، خطيرة الأثر وزد الفعل •

• ولم تستطع الجامعات الأسبانية عند نشأتها أن تقاوم ذلك التيار اللا اسلامي الذي ولدت وسطه ، وخاصة أن معظم تلك الجامعات جاءت ربيبة الكنيسة والملوك المسيحيين الذين تزعموا جميعا حركة القضاء على الكيان الاسلامي في الاندلس • ولذا فان الجامعات الأسبانية غلب عليها تيار التعصب ضد المسلمين وحضارتهم لأنها لم تستطع أن تشذ عن المناخ العام الذي أجاط بها والذي ولدت وسطه • وليس معنى هذا أن العلوم والدراسات الاسلامية لم تجد لها مكانة في تلك الجامعات ، إذ كان من المتعذر على أية مؤسسة علمية أو جامعة أوروبية في فجر عصر النهضة أن تشق طريقها وتحقق لنفسها مكانة علمية إلا على أساس ركيزة واضحة من علوم المسلمين • وإنما يبدو أن الجامعات الأسبانية اعتمدت على معارف المسلمين إلى حد بعيد ، وبخاصة في علوم الطب والرياضيات والفيزياء والفلك ، ولكن دون أن تظهر هذه الحقيقة إلا مضطرة •

• وإذا كان ملوك أسبانيا منذ أواخر القرن الحادي عشر حتى أيام فرد ناند وايزابلا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر قد دأبوا على محو آثار الحضارة الاسلامية في البلاد التي ينتزعونها من المسلمين ، فهدموا المساجد والحمامات والقصور ، وأحرقوا آلاف الكتب والمجلدات ، وأزهقوا الأنفس البريئة بزوح ملؤها الدخد على كل ما يمت للإسلام والمسلمين بضلة • •

فإن مقصود تراث الحضارة الإسلامية ، من المسيحيين أنفسهم كانوا يصرعون عقب سقوط أية مدينة إسلامية ليفوزوا سرًا بما قد يصل إلى أيديهم من مؤلفات وكتب عربية .

والواقع أنه كان من الصعب اقتلاع كل جذور الحضارة الإسلامية اقتلاعاً تاماً من الأندلس بعد حكم دام ثمانية قرون ، ولذا ظلت بعض تلك الجذور باقية ، تشهد - رغم قلتها - على أمجاد ، هي أعظم ما عرفته الأرض الأسبانية منذ فجر تاريخها حتى اليوم . لقد قتلوا وأحرقوا كل من اتهم بأنه باق على الإسلام ، وهدموا المآثر وأحرقوا الكتب (٩١) ، ولكنهم لم يستطيعوا في جامعاتهم الناشئة أن يستغنوا مطلقاً عن معارف المسلمين وعلومهم . كل ما في الأمر هو أن هذه المعارف والعلوم ظلت تستخدم قاعدة وأساساً للمعلم والتلميذ دون أن يجهروا بذلك ، ودون أن يربطوها بأصعابها من أئمة الفكر الإسلامي المضطرين .

وخلاصة القول في هذا البحث ، أن الطب الإسلامي ساد غرب أوروبا في عصر النهضة ، واعتمدت عليه الجامعات الأوربية منذ نشأتها . ويعترف راشدال - وهو رغم تعصبه ضد أثر الحضارة الإسلامية يعتبر من خيرة من أرخوا لإنشاء الجامعات الأوربية - يعترف بأنه « ما كاد يحل القرن الرابع عشر حتى صارت السيادة للطب الإسلامي في كافة كليات الطب في الجامعات الأوربية » (٩٢) .

على أن راشدال ومدرسته من خصوم الحضارة الإسلامية كانوا لا يستطيعون تقديم مثل الاعتراف خالصاً من أية شائبة ، ولذا نجده يصدره فيقول :

« ولكن من الخطأ البالغ تبديد ما هو شائع من أن انتشار معارف

المسلمين في الطب يمثل تقدما كبيرا في هذا العلم ، لأن طيننا أن ندره أن الطب الاسلامي قام على اساس مزدوج من طب اليونان من ناحية ، والطب المسيحي في العصور الوسطى من ناحية أخرى ، وعليذا أن نفرق بين ما أضلفه المسلمون انفسهم الى هذا التراث وما أضلفه غيرهم من أصحاب اللينفات الأخرى ، لأن زمام الطب الاسلامي كان بأيدي اليهود * وما أضلفه المسلمون لا يعادل بأي حال ما أخذوه من علوم اليونان * ان أهم ما اسهم به المسلمون في الطب كان التوسع في استخدام الأعشاب الطبية في العلاج * وقد أخاف المسلمون بعض الأدوية في علاج الأمراض ، ولكن يقلل من قيمة انجازاتهم في هذا المجال أوهامهم وخيالهم الواسع في استخدام بعض الظواهر الكيميائية والتنجيم في العلاج .. ، (٩٣) .

هذه العبارة نموذج لما يريده بعض علماء الغرب المتحاملين على الحضارة الاسلامية ، الناكرين لفضلها على غرب أوروبا ونهضته الحديثة * ونكتفي بالايجاز في مقنيد ما جاء في قول راشدال من مغالطات ، فنقول : -

ان القول بأن الطب الاسلامي قام على اساس من طب اليونان قول لم ينكره علماء المسلمين انفسهم * لقد اشداد المسلمون - كما سبق أن اشرنا - في كتبهم ومؤلفاتهم بأعلام اطباء اليونانيين مثل جالينوس وإبقراط ، واحترموا كتاباتهم واعتبروها بانهم ترجموا كتبهم وتعلموا فيها * ولكن المسلمين في تطوهم الحضارى كانوا - كما قال جوستاف لوبون - « المتفيز الذى فاق أستاذة » . ويكفى ان عالما مثل على بن العباس اعتمد على مشاهداته العملية في النتائج التى توصل اليها ، التى اثبتتها في كتابه « ، مما مكته من اكتشاف أخطاء خطيرة لأطباء اليونان القدماى مثل إبقراط وجالينوس وبولس الأيميني * وهذا المثل واحد من كثير (٩٤) .

كل ما نريد أن نثبت هو ان علماء الحضارة الاسلامية عرفوا كيف يتخيرون غذاءهم الفكرى ، فلم يتقبلوا كل ما في ثراث اليونان - وغير اليونان من

المتألقين - وإنما رفضوا شيئاً وصححوا شيئاً ، وتقبلوا كل ما لا يتعارض مع
تعاليم دينانهم وأدائها ومثلها من ناحية ويتفق مع العقل والمنطق من ناحية
أخرى . وبعبارة أخرى فأنهم عندما كتبوا في الطب استفادوا من طب اليونان ،
ولكنهم كتبوا طباً لا يوصف إلا بأنه إسلامي .

أما قول راشدال أن الطب الإسلامي قام على أساس مزدوج من طب
اليونان والطب المسيحي في العصور الوسطى Medieval Christendom
فلا ندري ماذا يقصد بالضبط بالطب المسيحي في العصور الوسطى - أن كان
يعني تراث اليونانيين والرومان في علم الطب ، فقد سبق أن أوضحنا أن هذا
التراث كاد يندثر في الشطر الأول من العصور الوسطى ، وهي الفترة المظلمة
بين القرنين الخامس والعاشر . أما المسيحية كديانة وفكر فلم يكن لها تراث في
الطب ، أو في غير الطب من العلوم العقلية التجريبية ، وذلك بإعتراف المؤرخين
المسيحيين الذين أرحوا الحياة الحضارية والفكرية في غرب أوربا في العصور
الوسطى . ولم تعترف الكنيسة بعلم إلا أن يكون لا هوياً مستعداً من الإنجيل
ومن أقوال القديسين .

وأما القول بأن زمام الطب الإسلامي كان في أيدي اليهود ، فقول غريب
يدل على أن صاحبه غير ملم بروح الإسلام وحضارته . لقد وجد من إجماع
الطب في القرون الإسلامية مسيحيون ويهود ، بل ضابطة ووثيقيون ، ولكن لم
يقل أحد أن زمام الطب كان بأيدي هؤلاء . وبالرجوع إلى طبقات الأطباء
وتراجمهم نجد أن أكثر من تسعين بالمائة من علماء الطب في الإسلام كانوا
مسلمين ، وتقبلوا أن راشدال نسي أن الحضارة الإسلامية ، حضارة تسامح ،
لم تعرف تزعماً أو تعصباً دينياً ، ومن هذا المنطلق احترمت المسيحية واليهودية
بوصفهم أهل ذمة ، لهم حقوق وعليهم واجبات . ولا أدل على هذا التسامح
من أنه اشتهر من عائلة ابن بختيشوع - وهي عائلة من المسيحيين النساطرة -
سبعة أجيال من الأطباء عاشوا في كنف الخلافة العباسية زهاء قرن ونصف ،

واعتكروا ممارسة الطب في قسرة الخلافة . دون أن يعترفوا لبياناتهم
وعقيدتهم (٩٥) . وفي معركة الجهاد التي خاضوها البطل صلاح الدين رضي
الصليبيين بالشام لم يجد أي حرج في أن يكون بعض الأطباء المطبيين له
من غير المسلمين .

ثم أن هؤلاء الأطباء والعلماء من غير المسلمين - يهودا كانوا أو نصارى -
كانوا جزءاً من الحضارة الإسلامية ، لأنهم تبنوا في ظل الحكم الإسلامي
ونشأوا بين أحضان مجتمع إسلامي يؤمن بجرية العقيدة وبالمساواة ، ولولا ما
وُفِّرَ للإسلام لهؤلاء الذميين من حرية وتسامح ، لما تهاهم المخاض الفاسد
الذي جعل نفوس علماء مبرزين - وألا يغفلوا - عدم ظهور علماء من اليهود
في مختلف أنحاء العالم المسيحي في غرب أوروبا في نفس الوقت الذي ظهر فيه
العلماء في الإندلس وإفريقية ومصر والشرق الإسلامي . لقد تعرض اليهود في
غرب أوروبا لأقسى ألوان الاضطهاد والامتهان والطرده والتشريد ، في الوقت الذي
حظوا بتحت مظلة الإسلام بجرية العمل والحركة والفكر ، وجسناً أن تشير
إلى أن الصليبيين لم يخرجوا حملاتهم الأولى إلى الشرق في أواخر القرن الحادي
عشر ، إلا بعد أن أحدثوا مذابح رهيبة باليهود في مدن حوض الراين (٩٦) .
وكان ذلك في الوقت الذي أخذ الخلفاء العباسيون في بغداد ، وخلفاء الدولة
الفاطمية في شمال أفريقية ثم في مصر ، ومن بعدهم سلاطين بني أيوب ثم
المماليك ، يشجعون أطباء اليهود ويولونهم ثقتهم ، بل لقد اتخذ بعضهم من اليهود
أعواناً . وهكذا فإنه إذا كان ظهر في الدولة الإسلامية علماء وأطباء من غير
المسلمين ، فأنهم في الواقع جزؤ لا يتجزأ من بنية الحضارة الإسلامية .
وإذا كان راشدال يعترف ضمناً بما أسهم به المسلمون في مجال استخدام
الأعشاب والحيوانات الطبية في العلاج ، فإنه - كما دته - يأبى إلا أن يجعل
اعترافه مشوباً ، فيقول إنه لا يقلل من إنجازات المسلمين في هذا المجال
سوى « إلهامهم وخيالهم الواسع في استخدام بعض الأقوال الكيميائية والتنجيم
في العلاج » . ولا ينبغي على أي أسس بني راشدال حكمه ، ومن أين استقى

أوهامه حتى لقد أظهر انه توسع خيالا واكثر ومما ممن اتهمهم بسمة الخيال وكثرة
الأوهام -

لو رجع راشدال الى كتب التاريخ والطب الاسلامى ، ولو درسه وراجع
سير وتراجم اطباء المسلمين لعرف انهم اعظم اطباء الطب الكليفيكى - السورى
فى زمانهم ، وانهم اعتمدوا فى تشخيص الداء ووصف الدواء على ملاحظة
المرضى ومراقبة ما يطرا عليهم من تطورات المرض واعراضه ، واذا كانوا قد
استعانوا بالكيمياء فى مداواة المرضى ، فان احدى كبار الباحثين الغربيين فى
تاريخ الحضارة يقول بتأخر الفوائد « ان المسلمين هم الذين ابتدعوا الكيمياء
بوصفها علما من العلوم ، لانهم اسفلوا الملاحظة الدقيقة والتجارب العملية ،
والعناية بوحدة نتائجها ، فى حين اقتصرو اليونانيون على الفروض
الغامضة » (٩٧) - وحسب علم الكيمياء عند المسلمين ان جابر بن حيان
الكوفى - ابرز علمائهم فى هذا العلم - يقول فيه « ان المعرفة تحصل الا بالعمل
واجراء التجارب » ، فهل مثل هؤلاء العلماء يرجعون بانهم استخدموا أوهامهم
وخيالهم وبعض الظاهر الكيمائية فى العلاج ؟؟

ومن حقنا ان نسأل راشدال : هل يمكن ان يستغنى الطب عن علم الكيمياء ؟
وكيف اذا يتسنى للطبيب ان يقف على التفاعلات التى تحدث فى جسم
الانسان ، ويحدد اثر الدواء فيه ؟ لعله من مفاخر الطب الاسلامى ان نسمع ان
عالما مثل ابن رشد عالج فى كتابه « الكليات » قوانين تركيب الأدوية ، والانفعالات
التي تحدثها بالجسم - وهو فى كلامه عن الأدوية واثرها ، لم يكتف بالكلام عن
الاعشاب الطبية والسوائل والبقول والفواكه والأدوية المعدنية فحسب ، بل
تكلم ايضا عما نعرفه اليوم باسم الطب الطبيعى أو العلاج الطبيعى ، فشرح
فوائد الرياضة والتدليك والنوم وكيفية رياضة الشيوخ : : (٩٨) - فهل يعتبر
هذا فى عرف راشدال من الأوهام وسمة الخيال ؟؟

اما التجسيم ، فتحدى أى باحث ان يأتى بإشارة واحدة فى أى كتاب

من كتب الطب الاسلامى يفهم منها استعانة اطباء المسلمين بالتنجيم فى علاج المرضى * لقد استخدم التنجيم عند مختلف الأمم واشعوب منذ العصور القديمة - وما زال فى بعض المجتمعات المتخلفة - لمعرفة الغيب * ولم يخل بلاط ملك من الملوك أو حاكم من الحكام - فى العصور الوسطى بالذات - من منجم يحدد له انسب الأوقات لتحركاته الكبرى ، من حروب ومشاريع وغيرها * ولكن الاسلام كفكر وأسلوب للحياة جعل لله - عز وجل - غيب السموات والأرض ، وكذب المنجمين ولو صدقوا * فكيف يعقل أن يلجأ اطباء الاسلام الى التنجيم ، وهم الذين نادوا بتطبيق مبدأ الملاحظة والتجربة ، وفحص بول المريض ، وقياس النبض ، والحرارة ٠٠٠٠ ٩٩

وأخيرا ، حسب الطب الاسلامى أن بعض مؤلفات علماء المسلمين فيه - مثل كتاب القانون لابن سينا - ظلت مرجعا أساسيا فى الجامعات الأوربية حتى القرن التاسع عشر ، وأنه منذ القرن السادس عشر ظهرت له أكثر من خمس عشرة طبعة * وفى ذلك يقول أوزلر « أن كتاب القانون لابن سينا استمر مرجعا أساسيا فى الطب فى العالم أجمع أطول من أى كتاب آخر » (٩٩) .

وإذا كانت مسيرة علم الطب فى جامعات غرب أوروبا قد ظلت بطيئة فى الشطر الأول من عصر النهضة - حتى نهاية القرن السابع للميلاد - ، فإن سبب ذلك فى نظرنا هو أن المشتغلين بالطب فى الغرب الأوروبى افادوا من علم المسلمين أكثر مما افادوا من معنوياتهم ومثلهم * فبيئنا اعتبر المسلمون الطب عملا انسانيا يستهدف التخفيف من الام المرضى والرحمة بالانسان المريض ، ومن هذا المنطلق وضعوا قواعد تحدد آداب مزولة مهنة الطب ، منها عدم تقاضى أجر من المريض الا بعد أن يبرأ ، ومنها معالجة الفقراء مجانا بل اعطاؤهم ما يمكن اعطاؤه من الصدقات ٠٠٠ اذ أبا الطب فى غرب أوروبا فى فجر عصر النهضة يعتبر - على قوله أحد اساتذة الغرب المرموقين - وحرفة (م ٤٠ - تاريخ الاسلام)

تجارية استهدفت في المقام الأول تحقيق الكسب المادي ، و ليس علما يدرس لذاته أو للنفع • وكان الشائع بالنسبة لأي طبيب أوربي ناجح في تلك العصور هو ان يحتفظ لنفسه بأسرار المهنة ، ولا يبوح بعلمه لأحد ، حتى لا يتعرض للمنافسة يتأثر بها رزقه • فإذا اضطرت الى الاقضاء ببعض أسرار المهنة أو بسر دواء من الأدوية التي يستخدمها في علاج المرضى ، فإنه لا يفعل ذلك الا مقابل ثمن باهظ يتقاضاه ، (١٠٠) •

ولو كان الغربيون في عصر النهضة استفادوا من آداب الحضارة الاسلامية ومثلها وقيمتها ، بنفس القدر الذي استفادوا من منجزاتها العلمية لكان للطب عندهم شأن اخر في ذلك الدور •

الحواشي والمراجع

- ١ - انظر مقدمة كتاب « أوروبا العصور الوسطى - الجزء الأول » للمباحث - الطبعة السادسة (القاهرة . ١٩٧٥) .
- ٢ - Taylor (O. H.) : The Medieval Mind. vol. 1; P.P. 198 - 200 (London, 1938).
- 3 — Eyre (J. E.) : European civilization. vol. 3; P. 327 (London, 1935).
- 4 — The Cambridge Medieval History. vol. 8; P. 66 (Cambridge, 1963).
- 5 — Thorndike : A History of Magic and Experimental Science. Vol. 1, P. P. 504 - 522.
- 6 — Davis (H. W. C.) : Charlemagne P. 60 (London, 1929).
- 7 — Symonds (J. A.) : The Renaissance in Italy ; Vol. 1 P. 11, Vol. 2, P. 133 (1875 - 1886).
- 8 — Draper (J. W.) : A History of the Intellectual Development of Europe; vol. 2, P. 88 (1883).
- 9 — Haskins (C. H.) : The Renaissance of the Twelfth Century. P.P. 96-98 (Cambridge, 1928).
- ١٠ - أسامة بن منقذ كتاب الاعتبار ، ص ١٢٢ وما بعدها (طبعة برنستون) .
- 11 — Haskins : The Renaissance of the Twelfth Century, P. P. 2-4.
- ١٢ - انظر للمباحث كتاب « النهضة الأوروبية في العصور الوسطى وبداية الحديثة » ، (القاهرة ، ١٩٦٠) .
- 13 — Foligno : Latin Thought, P. 92.
- 14 — The Cam. Med. Hist. vol. 5, P. 322 & Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle Ages. vol. 1, P. 356 (Oxford, 1936).
- 15 — Hearnshaw (F. J. C.) : Some Great Political Idealists of the Christian Era, P. P. 35 - 44 (London, 1937).
- ١٦ - انظر للمباحث كتاب (المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية) ص ١٤ الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٢) .

- 18 — Dampier - Whetham (W.) : A History of Science and its Relations with philosophy and Religion, P. P. 61 - 62 (Cambridge, 1929) .
- 17 — Singer (C.) : From Magic to Science, P. 90 (London, 1929). & Hearnshaw : Medieval Contributions to Modern Civilization, P. P. 120 - 123.
- ١٩ - ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (بيروت ، ١٩٦٥) .
- ٢٠ - جروينباوم : حضارة الاسلام ، ص ٤٣٩ .
- 21 — Pirenne (H.), Cohen (G.), Focillon (H.) : La Civilisation Occidentale, P. 203. (Paris, 1933) & De Wulf (M): Histoire de la philosophie Medievale, Tome I, P. P. 102 - 106.
- 22 — (C. H.) : The Rise of Universities, P. 7.
- 23 — Haskins (C.H.) : The Renaissance of the Twelfth Century P. 368.
- ٢٤ - أنظر للباحث كتاب (الجامعات الأوروبية فى العصور الوسطى) ص ٩ وما بعدها (القاهرة ، ١٩٥٩) .
- 25 — Haskins : The Rise of Universities; P. 8.
- 26 — The Cambridge Med. Hist.; vol. 5. 799.
- 27 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle Ages; vol. I, P. 75.
- 28 — Mackinney (L.) : Medical Education in the Middle Ages, P. P. 848 - 850.
- 29 — De Renzi: Storia Documental; N. 22 & Coll. Salern., I, 121 & II, 797.
- 30 — Hist. Eccles, I, P. ii & II , P. iii.
- وفيتاليس هذا راهب انجليزى نورمانى ، ومؤرخ عاش بين سنتى ١٠٧٠ ، ١١٤٢ .
- Historia Ecclesiastica
- عبارة ،
- كتب تاريخا عرف باسم التاريخ الكنسى
- عن حوليات عالجت الفترة بين سنتى ١١٢٣ ، ١١٤١ . ومع أن هذه الحوليات تهتم أساسا
- بأوضاع انجلترا ونورمنديا ، الا انه تطرق فيها الى كثير من أوضاع العالم المسمى المعاصر .
- 31 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle Ages; P. 80. (Vol. 1)
- ٢٢ - وقد اضاف سترابو Strabo الى ما عرف باسم « بلاد الاغريق الكبرى » المستوطنات اليونانية فى جزيرة صقلية .
- ٢٣ - أنظر للباحث كتاب « أوروبا العصور الوسطى » الجزء الاول ص ٩٦ وما بعدها (الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٧٥) .
- 34 — Singer (C.) : From Magic to Science; P. P. 140 - 141 (London, 1928) .

٢٥ - كاليبوس أورليانوس Caelius Aurelianus عالم وطبيب روماني عاش
في أواخر القرن الرابع للميلاد ، يعتبر رائد المدرسة المنهجية في دراسة الطب في غرب
أوروبا وأواخر العصور القديمة - أنظر :

Kuehn : *Programma de Caelio Aureliano* (1816) .

٣٦ - يقصد بالاختلاط الاربعة الدم والبلغم والصفراء والسوداء . وقد قال القدامى بأنها
هي التي تحدد صحة الانسان وتكيف مزاجه .
أنظر : رسائل اخوان الصفاء - الرسالة التاسعة (ج ٢ ص ٢٨٧ - دأر صاندر بيروت)
3/ — Workman (H. B.) : *The Evolution of the Monastic Ideal*,
P. 142 (London, 1957) .

٣٨ - ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار المغرب ، ج ٢ ص ٩٦ - ٩٧ (نشر دوزي
باريس ١٩٣٠) .

٣٩ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٤٧٨ .

٤٠ - أول الخلفاء الفاطميين في أفريقيا (٩٠٩ - ٩٣٤) .

٤١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٧٩ .

٤٢ - المصدر السابق ، ص ٤٨١ - ٤٨٢ .

43 — Dampier : *A short History of Science*, P. P. 61 - 62
(Cambridge, 1949) .

44 — *Cam. Med. Hist.* vol. 5. P. 204. & .
Haskins : *The Normans in European History*; P. P. 206 - 220.

45 — Mas Latrie (M. L.) : *Traites de paix et de commerce et
Documents Divers Concernant les Relations des Chre-
tiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale au
Moyen Age*. P. 28 f. (Paris, 1866)

٤٦ - ابن الخطيب : أعمال الاعلام - القسم الثالث - تحقيق أحمد مختار العبادي ،
ص ١٢٠ .

٤٧ - رحلة ابن جبير - تحقيق حسين نصار ، ص ٣١٥ .

٤٨ - الصفدي : الوافي بالوفيات (عن المكتبة الصقلية ، ج ٢ ص ٦٥٨) .

٤٩ - ابن الأثير . الكامل في التاريخ - حوادث سنة ٤٨٤ هـ .

50 — Haskins (C. H.) : *The Normans in European History*.
P. P. 206 - 219 . (Cambridge, 1915) .

51 — Browne (E.G.) : *Arabian Medicine*, P. 68. (Cambridge
1921) .

٥٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

وامتاز كتاب الملكي بأن علي بن العباس اعتمد فيه على مشاهداته العملية في البيمارستانات
(المستشفيات) وليس على دراسة كتب الطب النظرية ، ومن ثم فقد اكتشف أخطاء كثيرة وقع
فيها أبقراط وجالينوس وبولس الأيجيني . أنظر -

Sedillot (L. A.) : *Histoire Generale des Arabes*; Tome 2, P.
11. (Paris, 1877) .

٥٢ - ينتمى ابن الجزار الى عائلة اشتهرت بالطب فى القيروان ، وله من الكتب
 • كتاب فى علاج الامراض يعرف بزاز المسافر - مجلدان • (ابن ابي اصيبعة : عيون
 الانبياء ، ص ٤٨١ - ٤٨٢) •

54 — Haskins (C. H.) : Studies in the History of Medieval
 Science, P. 235. (Cambridge, 1927) .

55 — Mackinney (L.) : Medical Illustration in Medieval
 Manuscripts, P. 13.
 (Wellcome Historical Medical Library - 1965) .

56 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle
 Ages; vol. 1; P. 77.

٥٧ - توجد هذه المخطوطة فى مجموعة : -

Oxford Bodley, Ms Rawl. C 328 Folio 3.

(Twelve Anonymous Illustrations of Uroscopy and Caution)

58 — Mackinney : Medical Illustration, fig. 8. P. 213.

59 — Browne (E. G.) : Arabian Medicine. P. 68.

٦٠ - انظر : -

رحلة التيجانى (المكتبة الصقلية - الجزء الاول ، ص ٤٠٠) وكذلك : ابو دينار القيروانى :
 المؤنس فى اخبار تونس (المكتبة الصقلية ، ج ٢ ، ص ٥٢٩) •
 وكذلك : ابن الاثير : الكامل فى التاريخ - حوادث سنة ٤٤٢ هـ •

٦١ - انظر للباحث كتاب (الجامعات الاوربية فى العصور الوسطى) ص ٧٤ (القاهرة ،

١٩٥٩) •

٦٢ - هو ابو القاسم خلف بن عباس الزهراوى المتوفى سنة ١١٠٧ م • يعتبر من اشهر
 جراحى المسلمين فى العصور الوسطى • ابتكر كثيرا من العمليات الجراحية الدقيقة فى العيون
 والاسنان والولادة وغيرها • وكان يتخذ الخيوط اللازمة لخياطة الجروح من امعاء بعض
 الحيوانات - وبخاصة القطط - بعد تعقيمها • ومن العمليات الجراحية التى نبغ فيها عملية
 سحق الحصى فى المثانة واستخراجها • واستئصال حصى المثانة عند النساء عن طريق
 المهبل • كذلك اوضح اهمية الكلى فى فتح الخزرجات واستئصال الاورام الخبيثة • وأشار
 باستخدام مساعدات وممرضات من النساء فى حالة اجراء عملية جراحية لامرأة ، لأن ذلك
 ادعى الى الطمأنينة والراحة • وقد وضع ابو القاسم ثمر خبرته فى كتاب اسماء « القصريف
 لمن عجز عن التأليف » ، وهو الكتاب الذى وصفه ابن ابي اصيبعة بأنه « اكبر تصانيفه واشهرها ،
 وهو كتاب تام فى معناه » • - انظر ابن ابي اصيبعة : عيون الانبياء ، ص ٥٠١ •
 وكذلك •

Sedillot (L. A.) : Hist. Generale des Arabes - Tome 2; P. 78.
 (Paris, 1877) .

Draper (J. W.) : A History of the Intellectual Development of Europe. vol. 2, P. 38 (London, 1864).

٦٣ - امبراطور الدولة الرومانية المقدسة (١٢١٢ - ١٢٥٠) التى شملت اساسا المانيا
 فضلا عن جنوب ايطاليا وصقلية • واشتهر بأنه فلما فى صقلية بين احضان الحضارة

الاسلامية . ولذا أحب المسلمين وحضارتهم حبا شديدا انظر للباحث : : بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى ، ص ١١١ وما بعدها (بيروت ، ١٩٧٧) .

64 — Mackinney (L.) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 63.

٦٥ — انظر للباحث كتاب (الجامعات الأوربية في العصور الوسطى) ص ٧٥

66 — Mackinney (L.) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 62.

٦٧ — ينكر ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء ، ج ١ ص ١٧٨) ان يوحنا بن ماسويه (٧٧٧ — ٨٥٧ م) درس التشريح في أجسام القردة ، وكان ملك النوبة قد أهدى الخليفة المعتصم العباسي بعض القردة سنة ٨٣٦م .

68 — Corner (G.) : Salernitan Surgery in the Twelfth Century; P.P. 84 - 99. (Brit. Journ. Surg.; 1937).

68 — Mackinney (L.) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 30.

70 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe, vol.I; P. 244.

٧١ — هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا ، المتوفى سنة

١٠٣٧ م .

وصف بأنه أشهر اطباء المسلمين على الإطلاق . من مؤلفاته في الطب كتاب القانون ، وكتاب المجموع ، وكتاب الحاصل والمحصل ، وكتاب الشفاء ، وكتاب الادوية القلبية ، وغيرها من الكتب والرسائل . (ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٢٧ — ٤٥٩) .
٧٢ — هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، المتوفى سنة ١١٩٨ م .

مولده ومنشأه بقرطبة . له في الطب ، الكليات ، وقد أجاده في تأليفه ، . كان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا في الامور الكلية ، قصد من ابن زهر ان يؤلف كتابا في الامور الجزئية ، لتكون جملة كتابيهما كتابا كامل في صناعة الطب .
(ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٥٢٠) .

٧٣ — هو أبو بكر محمد زكريا — الرازي المتوفى سنة ٩٢٥ م . ألف كتاب (المنصوري) للامير منصور بن اسحق بن اسماعيل بن احمد ، صاحب خراسان . وموضوع هذا الكتاب صناعة الطب : علمها وعملها ، ويشمل عشر مقالات وموضوع المثالة السابعة — المشار اليها في هذا البحث — وحمل وجوامع في صناعة الجبر والجراحات والجروح .
(ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٣٧ — ٤٥٩) .

هذا ، وقد ترجم كتاب المنصوري الى اللاتينية في وقت مبكر ، وسمى ' Liber Almansoris ' ونشر لأول مرة في ميلان في اواخر القرن الخامس عشر .

74 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe; vol. 2, P. 90.

٧٥ — انظر للباحث كتاب (المدنيون الاسلاميون واثرها في الحضارة الاوربية) ص ٨٥ —

٨٦ . ص ١٦٩ (القاهرة ، ١٩٦٢) .

76 — Rashdall (H.) : op. cit., vol. I, P.P. 244 - 262.

77 — Mackinney (L.) : Medical Illustration; P. 63.

78 — Rashdall (H.) : op. cit. vol. I; P. 235 - N. 2.

- ٧٩ - انظر للمباحث كتاب (أوروبا العصور الوسطى - الجزء الاول - ص ١٧٩) الطبعة السادسة - (القاهرة ، ١٩٧٥) .
- 80 - The Cam. Med. Hist. vol. 2; P. 129.
- 81 - Rashdall (H.) : op. cit., vol. 2; P. 120.
- ٨٢ - شكيب أرسلان : تاريخ غزوات العرب فى فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط ، ص ١٠٤ - ١٨٢ .
- ٨٣ - من المرجح أن النفوذ السياسى للمعلمين فى جنوب فرنسا أخذ ينكمش تدريجيا بعد وفاة عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر سنة ٩٦١ م .
- 84 - Germain (A.) : Histoire de l' Commune de Montpellier, (1880) & L'Ecole de Medicine a Montpellier (1879) .
- ٨٥ - ولد حنين بن اسحق سنة ٨٠٩ وتوفى سنة ٨٧٨ م . وقد تميز فى صناعة الطب ، وله من المؤلفات كتاب المسائل - وهو المدخل لصناعة الطب - ، وكتاب العشر مقالات فى العين ، وكتاب فى العين ، وكتاب فى النقيض ، وغيرها .
- (ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٢٥٧ - ٢٧٤) .
- ٧٦ - توفى حنا بن ماسويه سنة ٨٥٧ م . وصفه ابن أصيبعة بأنه « كان طبيباً نكياً فاضلاً خبيراً بصناعة الطب » . له مؤلفات عديدة ، منها كتاب البرهان ، وكتاب البصيرة ، وكتاب فى الاغذية ، وكتاب فى الاشربة ، وكتاب رفع مضار الاغذية ، وغيرها .
- (ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٢٤٦ - ٢٥٥) .
- ٨٧ - قسم ابن سينا مؤلفه « القانون » الى خمسة كتب : الكتاب الاول فى علم الطب ، ويشمل أربعة فنون هى : حد الطب وموضوعاته من الامور الطبيعية ، ونكر الامراض والاسباب والاعراض الكلئية ، وحفظ الصحة ، وبيان وحدة المعالجات بحسب الامراض الكلئية .
- والكتاب الثانى فى الادوية . والثالث فى الامراض الجزئية الواقعة بأعضاء الانسان من الرأس الى القدم . والرابع فى الامراض الجزئية التى اذا وقعت لم تختص بعضو .
- والخامس فى الامراض المركبة .
- 88 - Rashdall : op. cit. vol. I; P. 436.
- ٧٩ - اقليم شرقى التبرول وشمال البندقية .
- ٩٠ - انظر للمباحث (الدنية. الامامية واثرها فى الحضارة الاوربية) ص ٦٠ وما بعدها .
- ٩١ - لجأ أحد رؤساء الاساقفة فى اسبانيا فى تلك المرحلة - وهو من طائفة الفرنسيسكان واسمه اكزيمنزس Ximenes Francisco (١٤٣٦ - ١٥١٧) . - الى
- اشغال النار فى ثمانين ألف مجلد من كتب التراث العربى الاسلامى ، ولم يتركها الا بعد اثنتى عشرة عاماً تماماً . وكان اكزيمنزس هذا مقرباً من الملكة ايزابلا ، فكفاته بتعيينه رئيساً لاساقفة طليطلة سنة ١٤٩٥ .
- 92 - Rashdall : op. cit. vol. II P. 85.
- 93 - Ibid.
- 94 - Browne : Arabian Medicine, P. 55.
- ٩٥ - انظر للمباحث كتاب (الدنية الاسلامية واثرها فى الحضارة الاوربية) ص ١٤٨ .
- ٩٦ - انظر للمباحث كتاب (الحركة الصليبية) ج ١ ، ص ١٣٧ وما بعدها .
- (الطبعة الثالثة ، ١٩٧٥) .
- ٩٧ - ديورانت : قصة الحضارة - الجزء الثانى من المجلد الرابع ، ص ١٨٧ .

٩٨ - ابن رشد : الكليات من ١١٢ - ١١٤ (وجعنا الى النسخة المخطوطة المصورة
المحفوظة بمكتبة جامعة القاهرة) .

99 — Osler (W.) : The Evolution of Modern Medicine. P. 98

100— Smith (P.) : Origins of Modern Culture 1543 - 1687.

P. P. 133 - 134 . (New York, 1966) .

تم بحمد الله

فهرس الموضوعات

- ٣ تقديم
- ١ - مراجعات لكتابات بعض المستشرقين المحدثين عن الاسلام وحضارته ١٠
- ٢ - أضواء جديدة على حركة الردة فى صدر الاسلام ٥٠
- ٣ - الاسلام والتعريب ١١٧
- ٤ - البحر المتوسط شريان الثقافة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ١٥٩
- ٥ - الحياة الاجتماعية فى المديحة الاسلامية ٢٠١
- ٦ - بعض أضواء جديدة على المؤرخ أحمد بن على انقرىزى وكتابه ٢٦٥
- ٧ - ابن عساكر والمجتمع الدمشقى فى عصره ٣٤٣
- ٨ - المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية ٣٨٥
- ٩ - المجتمع الشامى فى العصر العثمانى بين العصور الوسطى والحديثة ٤٢١
- ١٠ - ظل الخلافة العباسية فى الحركة الصليبية ٤٥٧
- ١١ - مدينة القدس فى عصر سلاطين المماليك ٤٨٩
- ١٢ - مكانة الاسلام فى برامج كليات الطب فى جامعاتنا ٥٥١
- ١٣ - الطب الاسلامى فى الجامعات الأوروبية فى فجر عصر النهضة ٥٨٣

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٢١٠٥

طبع بمطابع دار الوزان للطباعة والنشر

القاهرة - المعادي ت : ٢٥٢٠٧٠٨

في هذا الكتاب

- لم تحدث ردة عن دين الإسلام .
 - لن تكون القومية العربية بديلاً عن الإسلام .
 - آداب مزاوله مهنة الطب في الإسلام .
 - المقریزی وليس الأوحدي صاحب كتاب المواعظ والإعتبار .
- وغير ذلك من الأضواء الجديدة التي يلقيها الباحث على جوانب مظلمة في التاريخ الإسلامي .
- ثلاثة عشر بحثاً ، كل بحث يعبر عن رؤية جديدة ، وفكر جديد ، ومنهج جديد ...

